KLUSTER PENERBITAN BUKU

SPIRITUALISASI ILMU POLITIK

Revitalisasi Demokrasi Pancasila

Dr. H. Muhyar Fanani, M.Ag
ID Peneliti Litapdimas: 200311730107000

Dibiayai dengan Anggaran BOPTN
UIN Walisongo Semarang Tahun 2020

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – INDONESIA

SPIRITUALISASI ILMU POLITIK

Revitalisasi Demokrasi Pancasila

SPIRITUALISASI ILMU POLITIK
Revitalisasi Demokrasi Pancasila

Penulis:
Muhyar Fanani

Cetakan Pertama: Oktober 2020

Diterbitkan oleh:
Penerbit HAJA Mandiri
CV. Harisma Jaya Mandiri
Jl. Pisangan Raya No. 86 Cirendeu Ciputat 15419
Email: penerbit.haja@gmail.com

ISBN 978-623-94783-4-6

All Rights Reserved
Hak Cipta dilindungi Undang-undang.
Tidak dibenarkan memproduksi ulang setiap bagian artikel,
ilustrasi dan isi buku ini dalam bentuk apapun juga.

SPIRITUALISASI ILMU POLITIK

Revitalisasi Demokrasi Pancasila

Dr. H. Muhyar Fanani, M.Ag

ID Peneliti Litapdimas: 200311730107000

Dibiayai dengan Anggaran BOPTN
UIN Walisongo Semarang Tahun 2020

2020

Pedoman Transliterasi

ا	=	a	ز	=	z	ق	=	q
ب	=	b	س	=	s	ك	=	k
ت	=	t	ش	=	sy	ل	=	l
ث	=	ts	ص	=	sh	م	=	m
ج	=	j	ض	=	dl	ن	=	n
ح	=	h	ط	=	th	و	=	w
خ	=	kh	ظ	=	zh	ه	=	h
د	=	d	ع	=	‘	ء	=	’
ذ	=	dz	غ	=	gh	ي	=	y
ر	=	r	ف	=	f			

Untuk Madd dan Diftong:

â	=	a	panjang
î	=	i	panjang
û	=	u	panjang

او	=	aw
او	=	uw
اى	=	ay
اي	=	iy

Ketentuan tambahan:

Khusus untuk nama-nama Arab, transliterasi tidak dipergunakan secara ketat, seperti Shubhî cukup ditulis Subhi.

KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT
Jalan Walisongo Nomor 3-5 Semarang 50185
Email: lp2m@walisongo.ac.id, Website: lppm.walisongo.ac.id

SURAT KETERANGAN
B-1185/Un.10.0/L.1/TL.03/09/2020

Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M) UIN Walisongo, dengan ini menerangkan bahwa Penelitian yang dibiayai oleh Anggaran DIPA-BOPTN LP2M Tahun 2020 dengan judul:

Spiritualisasi Ilmu Politik: Revitalisasi Demokrasi Pancasila

adalah benar-benar merupakan hasil Penulisan dan Penerbitan Buku Berbasis Riset dan E-Book yang dilaksanakan oleh:

Nama	: Dr.H. Muhyar Fanani, M.Ag
ID Peneliti	: 200311730107000
Jabatan	: Lektor Kepala
Fakultas	: Pascasarjana

Demikian surat keterangan ini kami buat untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Semarang, 29 September 2020
a.n. Ketua
Sekretaris,

MOKH. SYA'RONI

Ucapan Terima Kasih

Banyak pihak telah berjasa dalam penulisan buku ini. Terima kasih yang tak terhingga saya ucapkan kepada para kolega di FISIP UIN Walisongo, Bu Elly yang telah memberikan kata sambutannya, Prof. Abu Rohmad, Pak Ghufron, Pak Royani, Pak Giarso, Pak Parmudi, Pak Amin Farih, Pak Adib, Bro Boim Nur Hasyim, Mas Mahsun, Mas Kaisar, Mas Sofyan, Mas Endang, Mbak Ririh, Mbak Solkah, Mbak Rohah, Mbak Nelly, dan kolega lain yang tidak bisa saya sebutkan satu persatu. Suasana kerja yang solid di fakultas baru itu telah membuat buku ini bisa saya selesaikan sedikit demi sedikit. Naskah awal buku ini terinspirasi dari diskusi-diskusi yang saya ikuti di fakultas berlogo merah hati itu antara 2016 hingga 2019. Terima kasih yang tulus saya ucapkan kepada Dr. Sholihan yang telah membaca naskah awal buku ini secara teliti dan memberikan masukan berharga termasuk perubahan anak judul dari buku ini. Terima kasih juga saya haturkan untuk Prof. Abdul Djamil yang telah menjadi partner diskusi yang mengasyikkan di Pascasarjana selama penyelesaian buku ini berlangsung. Terima kasih yang setinggi-tingginya saya ucapkan untuk Adinda Ilham Khairi yang telah menyiapkan sampul buku ini dengan cepat, smart, dan *wow*. Terima kasih untuk Cak Mhois (Abdul Muis) yang dengan penuh kesabaran menunggu hasil akhir edit buku ini hingga mundur berkali-kali untuk kemudian mencetaknya. Terima kasih untuk Dr. Arif Junaidi, Hamdan Hadi Kusuma, Ph.D, Nur Ahmad, M.A. dan semua kolega di LP2M UIN Walisongo yang telah memberi fa-

silitas penerbitan buku ini. Terima kasih untuk Prof. Abdul Ghofur, Prof. Fatah Syukur, Dr. Sulthon, Dr. Nasihun Amin, Dr. Rohmadi, Pak Aziz, Mbak Mirna, Mbak Ummi, Mas Maola, Mas Hamid, Mbak Dian, Mbak Wenny, Mbak Ica Najahah dan semua kolega di Pascasarjana UIN Walisongo yang telah menjadi partner kerja yang hebat. Terima kasih yang sedalam-dalamnya untuk Prof. Muhibbin, Prof. Musahadi, Prof. Imam Taufiq, Prof. Achmad Gunaryo, Prof. Abdurrahman Mas'ud, Dr. M. Muhsin Jamil, Dr. Imam Yahya, Dr. Darmuin, Dr. Awaluddin Pimay, Dr. Abdul Muhaya, Dr. Ruswan, dan Dr. Raharjo yang telah memperkaya wawasan saya tentang agama dan politik Indonesia kontemporer sejak medio 2011 saat transformasi IAIN ke UIN Walisongo mulai digiatkan. Terakhir tapi tak kalah pentingnya, terima kasih saya ucapkan untuk istriku tercinta, Hidayati, yang telah memberikan segalanya agar buku ini berguna untuk bangsa dan semua generasinya, kini dan yang akan datang. Kepada semua yang telah saya sebutkan dan nama-nama lain yang belum sempat saya sebutkan, sekali lagi saya ucapkan banyak terima kasih. Semoga sumbangan mereka untuk buku ini dicatat sebagai amal yang baik dan berguna bagi masa depan politik Indonesia[]

Moto

"Politik akan selalu menjadi sebuah persoalan dalam sebuah demokrasi, karena kebutuhan dan kemampuan rakyat begitu berbeda dan tidak bisa dipuaskan secara merata. Yang paling penting adalah menegakkan dan menegosiasikan nilai-nilai yang mendasar" *(Mel Thompson, filosof Inggris)*.

"Persoalan agama dan negara, serta penerapan syariah Islam itu dipengaruhi oleh politik, kebutuhan-kebutuhan, dan logika terkait…Zaman kita sekarang memiliki kebutuhan dan persoalannya sendiri" *(M. Abid al-Jabiri, filosof Maroko)*.

Persembahan

Untuk istriku, Hidayati,
terimakasih sudah 22 tahun menemani.

Untuk Abid, Kiki, Izza, dan Farah,
kaulah kebanggaanku.
Teruslah menuntut ilmu,
karena ia akan mendekatkanmu dengan Tuhanmu!
Semakin kau mendekati -Nya, hidupmu akan semakin bercahaya!

Kata Sambutan

Misbah Zulfa Elizabeth[1]

Buku ***SPIRITUALISASI ILMU POLITIK: Perspektif Falsafah Kesatuan Ilmu*** yang ada di hadapan para pembaca ini merupakan buku yang penting dan menarik un†uk dibaca. Arti penting dan kemenarikan buku ini disebabkan dua hal. *Pertama*, buku dengan fokus pembahasan seperti ini belum banyak ditemukan di perpustakaan. Buku ini menjawab kebutuhan mahasiswa prodi ilmu politik dan seluruh pengkaji ilmu politik dalam upaya mereka mengembangkan ilmu politik sebagai ilmu yang bernilai tinggi bagi umat manusia. *Kedua,* buku ini merespons realitas politik yang ditemukan saat ini, yang menurut pengamatan semakin jauh dari kebaikan, keadilan, dan keluhuran. Buku ini dapat menjadi rujukan etis bagi praktik politik di Indonesia kontemporer agar semakin baik dan berkualitas.

Jika mengacu gagasan Balandier Goerge Ballandier (1990) yang menyatakan bahwa politik merupakan persoalan kepemimpinan dan kekuasaan, maka politik memang sangat dinamis. Proses politik sangat berkait dengan dinamika sosial-budaya-politik yang mengitarinya. Sebagai contoh, dalam proses pemilihan pimpinan daerah, sejak proses pencalonan tidak mungkin dilakukan tanpa melibatkan serentetan proses politik. Dalam konteks Indonesia, pasangan bakal calon yang akan mendaftar hanya dapat mendaftar apabila mendapatkan re-

[1] Dekan FISIP UIN Walisongo Periode 2019-2023.

komendasi dari partai politik atau gabungan partai politik serta dinyatakan memenuhi syarat sebagai bakal pasangan calon perseorangan oleh Komite Pemilihan Umum (KPU) (jika merupakan calon independen). Pendaftaran dilakukan di KPU masing-masing daerah pemilihan. Melihat mekanisme yang begitu panjang, sesungguhnya sangat mungkin muncul praktik ketidakjujuran dan keculasan dalam proses demokratisasi dalam pemilihan kepala daerah. Untuk pemilihan kepala daerah yang mestinya dengan kriterium *"right man/woman in the right place*" dapat bergeser menjadi pemilihan dengan proses yang ditentukan oleh *individual/group interest*. Orientasi kekuasaan yang kuat disertai dengan kepentingan individual atau kepentingan kelompok setidaknya telah memunculkan dua lingkar kejahatan politik (*political crime*), yaitu kejahatan yang dilakukan sebelum pemilihan dan kejahatan yang dilakukan pasca terpilih.

Kejahatan politik yang terjadi sebelum pemilihan dapat berkait dengan proses pencalonan, baik pencalonan melalui partai maupun yang independen. Proses dinamis di level ini membuka peluang negosiasi kepentingan di kalangan para pihak yang terlibat. Umumnya *pragmatic negotiation* menjadi penciri dominan dalam konteks ini. Calon tidak dipandang dari kompetensi kepemimpinannya, namun dipertimbangkan berdasar seberapa besar dampak finansial yang ditimbulkan bagi para pendukungnya.

Proses ini tidak mungkin berhenti ketika calon itu "jadi". Justru setelah menduduki posisi kekuasaan yang dituju, mereka memiliki beban relasi akibat proses pencalonan. Dalam konteks inilah kita memahami bagaimana korupsi berjalan menyertai kekuasaan dan kekuasaan menjadi pintu masuk bagi korupsi. Pernyataan Lord Acton, guru besar sejarah modern di Universitas Cambridge, Inggris, yang hidup pada abad ke-19 bahwa "*Power tends to corrupt and absolute power corrupt absolutely*" (kekuasaan itu cenderung korup dan kekuasaan yang absolut cenderung korup secara absolut) yang sudah sangat terkenal itu kini semakin nyata terjadi.

Anehnya, ketika kekuasaan berwatak sentralistis, korupsi mengikuti wataknya yang sentralistis. Semakin sentralistik keku-

asaan, semakin besar korupsi di pusat kekuasaan. Indonesia pernah mengalami tahapan ini. Ketika desentralisasi ditetapkan dan sebagai konsekuensinya ditetapkan otonomi daerah, apakah korupsi menjadi hilang? Nyatanya yang terjadi tidak demikian. Tesis Acton seperti sedang dikonfirmasi. Banyak pimpinan daerah yang terjaring OTT. Jadi ketika kekuasaan disebar dan didesentralisasikan, maka korupsi pun secara paralel mengikuti kekuatan otonomi itu. Praktik korupsi juga menyebar.

Reformasi yang diasumsikan akan memperbaiki kondisi negeri ini ternyata belum mampu menunjukkan hasilnya. Manajemen negara justru semakin tersandera oleh kepentingan para pemodal. Sistem politik yang bersih dan berbeda dari sistem politik sebelumnya masih dalam angan-angan. Logika politik semakin tidak memiliki basis ideologi karena dibelokkan oleh kepentingan sesaat. Pilar kepemimpinan yang berupa integritas, kapabilitas, otoritas, dan karitas (perilaku) seolah tidak lagi dipertimbangkan karena *interest* tertentu, utamanya "isi tas" (kepentingan finansial).

Kondisi semacam ini tentu tidak dapat dibiarkan. Harus ada upaya yang mengembalikan "marwah" politik pada posisi idealnya. Buku ini memberikan gagasan mendasar dengan menggunakan perspektif falsafah kesatuan ilmu. Tujuannya tiada lain agar kerja politik tetap merupakan aktivitas yang tidak terlepas dari nilai-nilai spiritual. Dengan gagasan spiritualisasi ilmu politik ini maka ilmu politik akan selalu dikaitkan dengan tanggung jawab ketuhanan, bukan semata-mata ilmu pragmatis yang tuna nilai. Dengan pendekatan ini diharapkan ilmu politik terkawal oleh nilai-nilai spiritual sehingga dampak yang ditimbulkan adalah terjaganya martabat kemanusiaan dari para pengguna ilmu politik, terwujudnya kesejahteraan bangsa, dan tercapainya peradaban bangsa yang tinggi.

Secara khusus, saya mengucapkan selamat kepada Pak Muhyar yang pengalamannya dalam memimpin FISIP UIN Walisongo pada tahun 2015-2019 bisa dihimpun dalam buku ini melalui kajian filosofisnya. Menulis buku dan menjalankan tugas manajerial kampus merupakan dua hal yang tidak mudah untuk dipadukan. Namun, Pak

Muhyar mampu melakukannya dengan tanpa berkurang akal kritisnya. Semoga buku ini menjadi pemandu bagi spiritualisasi ilmu-ilmu sosial humaniora lainnya ke depan.

Untuk semua pembaca, buku ini merupakan bacaan rintisan yang amat menggugah rasa ingin tahu kita. Selamat menikmati buku yang penuh gizi ini!

Ngaliyan, 16 September 2020

M.Z.E

Pengantar Penulis

SPIRITUALISASI ILMU POLITIK PERSPEKTIF FALSAFAH KESATUAN ILMU

Sebagai sebuah pendekatan, Falsafah Kesatuan Ilmu (FKI) dapat digunakan untuk melihat apa saja. Ibarat sebuah kamera, ia bisa untuk memotret objek yang berbeda-beda dengan syarat objek itu memang berwujud secara fisik. Mengapa harus berwujud secara fisik? Karena kamera pada umumnya hanya mampu menangkap objek fisik. Kamera normal belum mampu melihat objek yang gaib. FKI akan menangkap setiap objek sesuai dengan kemampuan yang ia miliki. Ini memang sama persis dengan, sekali lagi, kamera. Hanya saja FKI bukanlah sembarang kamera. Ia ibarat kamera foto Rontgen yang memiliki kemampuan khusus untuk melihat target khusus yang tidak mampu dilakukan oleh kamera pada umumnya. Kemampuan khusus itu adalah kemampuan melihat struktur dasar ilmu dan hubungannya dengan sumber dari segala sumber ilmu, yakni Allah swt.

Sebagai bagian dari filsafat ilmu, FKI akan melihat setiap ilmu dari aspek struktur dasarnya sebagai sebuah ilmu dan hubungannya dengan Allah sebagai sumber dari segala sumber ilmu. Struktur dasar sebuah ilmu terdiri dari 3 hal, yakni ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Setiap struktur dasar itu akan dicarikan hubungannya dengan sumber dari segala sumber ilmu. Itulah kekhususan dari FKI bila

dibanding dengan falsafah ilmu pada umumnya. Mengapa bisa demikian? Bukankah mestinya ilmu itu universal? Bukankah mestinya ilmu itu tidak mempedulikan apakah si pengkaji percaya pada Allah atau ingkar? Bukankah jika membawa Tuhan dalam dunia ilmu akan mengurangi objektivitas ilmu itu? FKI memiliki argumentasinya sendiri. Dalam pandangan FKI, alam raya ini harus dikaji dengan tetap menyebut Allah sebagai penciptanya. Manusia tidak diperkenankan untuk mengkaji ciptaan Allah sementara dia tidak mengakui penciptanya. Itu sama dengan seseorang yang menduduki kursi sementara dia tidak pernah mengakui adanya pencipta kursi yang ia duduki. Itu tindakan yang tidak objektif dan tidak bijaksana. Seseorang tentu saja tetap bisa melihat kursi itu dengan objektif, lengkap dengan kelemahan dan kekurangannya, dengan tetap mengakui bahwa kursi itu ada yang menciptakan. Ia tetap bisa berpikir objektif terhadap kursi dengan tetap meyakini bahwa kursi tidak pernah melahirkan anak kursi. Kursi adalah buatan manusia. Dalam pandangan FKI, objektivitas tetap harus dilandasi dengan keimanan (*belief*). Itulah makanya, al-Qur'an meyatakan, "Bacalah dengan menyebut nama Tuhanmu yang menciptakan" (QS al-Alaq: 1). Cara berpikir yang demikianlah sesungguhnya yang dimiliki oleh para ilmuwan muslim pra-modern dan mestinya harus diwarisi oleh ilmuwan muslim kontemporer. Al-Farabi (870-950M), misalnya, menyatakan bahwa alam dan seisinya ini berasal dari Allah melalui sebuah proses yang ia sebut emanasi (pancaran). Bagi al-Farabi, zat Allah itu memancar seperti memancarnya sinar matahari ke benda-benda.[2] Zat Allah memancar ke semua makhluk. Maka sebagian dari zat Allah itu bisa dijumpai pada makhluk Allah. Bukti sederhananya adalah dijumpainya sifat pengasih pada ibu kita dan sifat suka memberi pada tumbuh-tumbuhan, hewan, dan alam raya ini. Ini merupakan ijtihad al-Farabi dalam menjelaskan hubungan alam semesta dengan penciptanya. Namanya saja ijtihad, bisa salah bisa benar. Yang penting alam semesta ini tidak dipandang lepas begitu saja dari Sang Maha Pencipta.

---

[2] Majid Fakhri, *al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), 77-91.

Selain al-Farabi, ilmuwan muslim lain pra-modern juga melakukan hal yang sama. Mereka mempelajari semua ilmu dan kemudian mendialogkannya dengan wahyu (dalil naqli) sehingga terjadi proses yang kaya. Wahyu menekankan observasi empiris atas fakta-fakta alam dengan tanpa mengabaikan penciptanya. Perbedaan yang paling menonjol antara sains yang berkembang pada masa pra-modern dan sains modren terletak pada anggapan seorang ilmuwan tentang hubungan antara keimanan dan sains. Sains pra-modern berhubungan erat dengan keimanan sedangkan sains modern melepaskan diri dari keimanan. Asal mula perpisahan antara sains dan keimanan adalah zaman renaisans Eropa yang bermula di Florence Italia pada abad ke-14M hingga abad ke-17M. Renaisans mengajak para ilmuwan untuk berdiri di kaki sendiri dan melepaskan diri dari dominasi gereja. Sejak saat itu kajian ilmu pengetahuan menggunakan aturan renaisans yakni sekulerisme, pemisahan ilmu pengetahuan dari keimanan. Sains haruslah menggunakan rasio semata tanpa menyangkutpautkan dengan Tuhan.

FKI tidak menganut sekulerisme itu. Ia memandang ilmu tetap berhubungan dengan Sang Sumber dari Segala Sumber Ilmu (S3I). Sejak Nabi Muhammad mendapat wahyu pertama di Gua Hira, Islam telah memerintahkan membaca dalam arti yang luas yakni mencari ilmu dengan syarat tetap mengakui Allah sebagai Sang Maha Pencipta sekaligus S3I. Islam tidak pernah melarang manusia berhenti mencari ilmu. Islam justru menyuruh manusia untuk terus belajar dengan syarat tetap menyebut nama Allah, tetap mengaitkan ilmu dengan S3I (Allah swt.). Dengan kata lain, FKI mendudukkan sekelerisme pada tempatnya. Sekulerisme adalah pengalaman masyarakat Eropa dengan agamanya. Sekulerisme bukan pengalaman peradaban Islam. Peradaban Islam sejak zaman Nabi Muhammad hingga sekarang tetap melandasi ilmu pengetahuan dengan keimanan. Paham keilmuan semacam inilah yang saya sebut dengan kesatuan ilmu atau kesatuan ilmu pengetahuan. Dengan demikian, paham ini berakar sejak zaman Nabi Muhammad, berkembang pada peradaban Islam klasik, tengah, dan modern bahkan akan terus tumbuh hingga akhir zaman.

Memang, sekulerisme ilmu pengetahuan telah menunjukkan buahnya. Sekulerisme ilmu pengetahuan telah melahirkan revolusi ilmu pengetahuan. Revolusi ilmu pengetahuan melahirkan revolusi industri (1750-1850M). Namun demikian, kedua revolusi itu memiliki efek samping yang berat. Manusia semakin hilang kemanusiaannya. Kerusakan alam semakin sulit dikendalikan. Namun demikian, dalam kacamata FKI, sekulerisme ilmu sosial humaniora jauh lebih berdampak negatif daripada sekulerisme ilmu alam. Mengapa bisa demikian? Karena ilmu sosial humaniora membentuk pandangan hidup manusia baik tentang diri, orang lain, alam, wahyu, bahkan tentang Tuhan. Sekulerisme ilmu sosial humaniora telah terbukti mengantarkan manusia dalam bahaya kemanusiaan, yakni manusia yang tidak lagi mengenali dirinya sendiri. Bila manusia tidak mampu mengenali dirinya mana mungkin ia bisa mengenali orang lain, alam, wahyu, bahkan Tuhan? Menurut Kamal Hasan (Malaysia), alam itu tetap dan pasif. Sementara manusia itu dinamis dan aktif. Untuk itu agar alam aman dari kerusakan maka ilmu tentang manusia dalam hal ini ilmu sosial humaniora harus diislamkan agar tidak merusak alam.[3] Ilmu yang dilandasi iman akan mengajari manusia untuk menjaga harmoni antara manusia dengan manusia, manusia dengan alam, dan manusia dengan Tuhan. Alquran memerintahkan manusia untuk saling menolong, melarang manusia membuat kerusakan di bumi, dan memerintahkan manusia untuk menyembah Tuhannya.

Dalam cara pandang FKI, keberadaan Allah dalam filsafat dan sains modern tidak bisa dinafikan. Semakin tinggi pemahaman filsafat dan sains modern, semakin tinggi pula seorang ilmuwan merasakan kehadiran Allah dalam semua bidang kajian filsafat dan sains modern. Kalau kita ingin mengetahui pikiran Allah (*irâdah* Allah) tentang filsafat dan sains modern maka tidak ada lain bagi kita kecuali memahami Alquran. Mengapa? Karena Alquran adalah perkataan Allah yang menjadi panduan manusia dalam memahami alam semesta yang merupakan ciptaan Allah. Allah selalu konsisten baik dalam perkataan

[3] Wawancara penulis dengan Mohd. Kamal Hasan di Rektorat IIUM Kuala Lumpur, Kamis, 24 Oktober 2013.

maupun ciptaan-Nya. Kedua-duanya pasti cocok. Andai tidak cocok maka yang terjadi adalah salah satu dari tiga kemungkinan, yakni: (1). Manusia salah dalam memahami Alquran. (2). Manusia salah dalam memahami alam. (3). Manusia salah dalam memanfaatkan akalnya.

Para pemikir FKI memang sudah sering mempertanyakan sains Barat yang dianggap kurang bersahabat dengan ajaran agama. Oleh karena itu, upaya menggabungkan keduanya akan terus terjadi sehingga sains akan lebih terisi dengan moral dan peduli pada lingkungan. Mereka berupaya membangun kembali sains Islam melalui filosofinya. Yang mereka lakukan adalah mengawinkan antara tradisi keilmuan Islam dan Barat sekaligus dan tidak menghancurkan salah satunya. Nidhal Guessoum, misalnya, telah mengenalkan adanya 3 aliran pemikiran terkait hubungan sains dan Islam yakni aliran mistis (Nasr), aliran sekuler (Abdussalam), dan aliran ijmali /sains Islami (Sardar). Ketiga aliran itu tidak ada yang sempurna. Masing-masing masih mempunyai kelemahan. Namun demikian, waktu yang akan memutuskan aliran mana yang akan berpotensi menang.[4]

Salah satu bukti kaitan antara sains dan Allah sebagai S3I yang disodorkan para pemikir FKI adalah teori kemukjizatan (*i'jaz*). *I'jaz* adalah hak prerogratif Allah untuk menunjukkan bahwa Allahlah zat yang mampu mengalahkan segalanya. Allah memiliki kekuatan yang tidak bisa dilawan. Manusia, sepintar apapun hanya diberi sunnatullah (hukum alam, hukum sebab akibat) bukan *I'jaz.* Maka manusia yang diberi ilmu harus menggunakannya sesuai dengan garis-garis ketentuan Allah. Allahlah yang menciptakan alam semesta dan mendesainnya. Maka tidak mungkin ada perbedaan atau pertentangan antara firman Allah dan karya Allah. Itulah yang oleh Guessoum disebut dengan prinsip Rusydian, mengacu pada pemikiran Ibn Rusyd (1126-1198M).[5] Dalam melihat sains dan al-Qur'an, prinsip Rusydian harus dipegang teguh, yakni tak mungkin ada konflik antara firman Allah

[4] Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (New York: I.B. Tauris, 2011), 101-139.

[5] *Ibid.,* 64-5.

dan karya-Nya *(No possible conflict between the word of God and the work of God)*.

Apakah diantara kalian ada yang memakai jam tangan? Coba perhatikan jam tangan Anda itu. Semua bagian dari jam tangan yang rumit itu diciptakan oleh sang pembuat jam bukan tanpa tujuan. Setiap detail bagian jam memiliki tujuan masing-masing dan setiap bagian itu membantu tercapainya tujuan akhir dari jam yaitu alat penunjuk waktu. Inilah yang disebut dengan argumen desain atau argumen teleologis. *Tele* artinya jauh/tujuan. Alam semesta ini dengan segala keragaman, kerumitan, dan kecanggihannya merupakan suatu ciptaan yang diciptakan dengan tujuan tertentu. Masing-masing memiliki tujuan yang spesifik dan pada akhirnya mewujudkan tujuan bersama dari alam semesta. Apa tujuan diciptakan alam semesta ini? Hanya Allah yang tahu. Namun para pemikir FKI menyatakan bahwa tujuan Allah menciptakan alam semesta ini adalah: *Pertama,* agar manusia mengenali penciptanya. Itulah makanya al-Jabiri menyebutnya dengan *burhân* (bukti rasional empiris tentang Tuhan).[6] Karena alam semesta ini diciptakan dengan tujuan, maka pasti ada yang mendesain agar tujuan besar itu tercapai. Siapa yang mendesain? Kalau jam tentu tukang jam. Tapi kalau alam semesta pastilah bukan tukang jam melainkan Sang Maha Desain yang dalam Islam disebut Allah swt. Namun Guessoum mengingatkan kita bahwa janganlah cara berpikir ilmiah itu merasa cukup kalau sudah bisa mengaitkan antara fakta ilmiah dengan Allah. Itu ilmiah yang semu. Cara berpikir ilmiah harus mampu menjawab masalah ilmiah dengan bukti ilmiah yang terpercaya, valid, dan teruji. Jadi jangan sedikit-sedikit langsung dijawab itu memang sudah ketentuan Allah.[7] Para ilmuwan Muslim telah sejak lama berdebat tentang kesesuaian teori evolusi Darwin dengan ajaran Islam. Secara umum, mereka menyatakan setuju adanya evolusi pada makhluk non-manus-

---

[6] Muhammad Abid al-Jâbirî, *Bunyat al-Aql al-Arabî* (Beirut: Markaz ats-Tsaqafî al-Arabî, 1991), 383-484.

[7] Guessoum, *Islam's Quantum Question.,* 47-66; Guessoum, *Memahami Sains Modern: Bimbingan untuk Kaum Muda Muslim,* terj. Zia Anshor (Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020), 15-34.

ia tapi tidak pada manusia karena manusia merupakan ciptaan Allah yang paling mulia. Apalagi, Darwin mengakui masih adanya *missing link* antara kera ke manusia. Para ilmuwan muslim juga menyatakan keberatan jika evolusi pada makhluk hidup itu semata-mata alamiah tanpa keterlibatan Tuhan. Bukankah teori evolusi itu juga berjalan pada hukum sebab akibat? Bukankah pencipta hukum sebab akibat juga Tuhan? Benar atau salahnya teori evolusi Darwin pada manusia tidak menafikan peran Allah sebagai S3I.

Dalam ilmu sosial humaniora juga muncul dinamika pandangan terkait hubungan antara ilmu dengan Tuhan. Ilmu sosiologi, misalnya, telah mengalami pergeseran epistemologi. Semula oleh tokoh seperti August Comte, ilmu ini diperlakukan seperti ilmu alam yang mencermati hukum kepastian/keajegan sebagaimana yang ada pada fakta alam. Namun sekarang, ilmu sosiologi sudah bergeser menjadi ilmu yang tidak semata-mata mempelajari keajegan tapi juga keunikan manusia dan dinamika kemasyarakatannya. Islam memandang manusia memang sebagai makhluk istimewa. Oleh karena itu, ilmu sosiologi yang mutakhir dengan kecenderungan yang tinggi untuk menghargai manusia itu sudah semakin selaras dengan ajaran Islam.

Kedua, agar manusia mampu menjalankan tugasnya sebagai khalifah di bumi. Tujuan kedua ini dinamakan prinsip antropik. Prinsip ini menyatakan bahwa alam semesta ini memang diciptakan untuk memudahkan manusia beribadah dan menjalankan tugasnya sebagai khalifah di bumi. Maka prinsip ini juga menegaskan bahwa manusia adalah pusat bagi alam semesta dan oleh karena itu memiliki tanggung jawab pada Allah agar alam semesta ini tetap baik. Prinsip antropik ini terlihat jelas pada dua pilar ilmu yakni ontologi dan aksiologi. Ontologi adalah bagian dari filsafat ilmu yang membahas tentang apa yang dipelajari dalam ilmu itu. Jika yang dibahas adalah ilmu sosiologi, misalnya, maka perspektif ontologi pada ilmu itu akan mencermati objek kajian ilmu sosiologi. Yang dipelajari dalam ilmu sosiologi adalah pola interaksi antara manusia satu dengan manusia lain. Itulah ontologi ilmu sosiologi. Nah, bagaimana kaitanya dengan Islam? Islam memerintahkan manusia untuk mempelajari semua hal termasuk pola

interaksi antar manusia. Mempelajari pola interaksi itu akan memberi manfaat pada manusia agar lebih bijak dalam menjalankan hidupnya. Sementara aksiologi adalah bagian dari filsafat ilmu yang mempelajari tentang kegunaan ilmu. Prinsipnya ilmu harus berguna bagi manusia untuk mempermudah dan memperbaiki hidupnya. Bagaimana hubungannya dengan Islam? Hubungannya adalah bahwa perintah Islam agar kegunaan itu tidak hanya mencakup kegunaan dunia saja tapi juga mencakup kegunaan akhirat. Ilmu sosiologi, misalnya, tidak boleh digunakan untuk mencelakai masyarakat atau suatu bangsa agar saling bertengkar untuk kepentingan pengguna ilmu seperti yang terjadi pada kolonialisme. Mengapa? Karena kalau itu dilakukan berarti ilmu sosiologi hanya digunakan untuk tujuan dunia semata tidak untuk tujuan akherat. Ontologi semacam ini bertentangan dengan prinsip antropik yang dikehendaki oleh FKI.

Lantas, bagaimana FKI melihat ilmu politik? Seperti halnya kamera foto Rontgen, FKI akan melihat ilmu politik dari aspek struktur dasarnya dan hubungannya dengan nilai-nilai ketuhanan. Ruang lingkup kajian ilmu politik sangatlah luas. Ia mencakup filsafat politik, teori politik, administrasi publik, politik komparatif, hubungan international, hukum publik, struktur dan lembaga politik, partai politik dan ormas, partisipai warga, lembaga international, kebijakan pemerintah, layanan publik, aturan pemilihan, ekonomi politik, sosiologi politik, dan psikologi politik. Mengingat pendekatan yang digunakan dalam buku ini adalah FKI, maka tidak semua aspek dari ilmu politik menjadi pusat perhatian. Pendekatan ini dengan sendirinya, menyoroti aspek-aspek filosofis dari ilmu politik yang dinamakan filsafat politik itu. Sekali lagi, ibarat foto Rontgen yang hanya melihat tulang seseorang, FKI hanya melihat sisi filosofis dari ilmu politik.

Tentang Buku ini

Sebagai salah satu dari kajian filsafat politik, buku ini melihat kaitan antara ilmu politik dan etika. Hubungan antara keduanya telah menjadi tema sentral sejak Indonesia memasuki fase reformasi dan di-

perkirakan akan selalu aktual. Hal ini dipicu oleh para politisi yang berkuasa namun kurang mengindahkan etika. Kajian tentang hubungan antara ilmu politik dan etika semakin dibutuhkan masyarakat seiring berkembangnya permasalahan politik masyarakat Indonesia modern yang lebih partisipatif. Walaupun filsafat politik merupakan ilmu tua, namun persoalan yang dibahasnya senantiasa relevan. Plato dan Aristoteles merupakan peletak dasar ilmu ini. Pikiran keduanya kemudian dilanjutkan oleh al-Kindi dan al-Farabi dari kalangan muslim. Di Barat, Hobbes, Locke, dan Rousseau merupakan tokoh penting yang membangun filsafat politik Barat modern. Tema-tema yang menjadi perhatian filsafat politik baik di kalangan muslim maupun Barat adalah asal-mula pemerintahan, sebab, dan dampak dari pemerintahan yang baik dan buruk bagi kehidupan masyarakat. Dengan kata lain, filsafat politik selalu berusaha mengaitkan ilmu politik dan etika.

Buku ini mengkaji revitalisasi etika atau spiritualisasi dalam ilmu politik. Pertanyaan dasarnya adalah mengapa spiritualisasi ilmu politik model tradisional-eksklusif seperti yang diusung oleh Rasyid Ridha, Sayyid Qutub, dan al-Maududi menurut para ahli dianggap utopis, hingga sulit dipraktikkan dalam ilmu politik? Bagi bangsa Indonesia kontemporer, bagaimanakah melakukan spiritualisasi ilmu politik itu?

Dalam menjawab pertanyaan itu, buku ini menggunakan kerangka teoretik tiga model pemikiran politik. Teori ini dicetuskan oleh Munawir Sjadzali. Selain itu, buku ini menggunakan pendekatan FKI yang dengan sendirinya menekankan *fundamental structure* dan ide-ide dasar serta menghindarkan detail-detail persoalan yang kurang relevan dari suatu ilmu.

Buku ini menawarkan sebuah premis bahwa spiritualisasi ilmu politik merupakan fenomena terpenting dalam sejarah pemikiran politik Islam. Buku ini mengonfirmasi teori tiga model pemikiran yang pernah dicetuskan Sjadzali. Spiritualisasi ilmu politik diwakili oleh dua model pemikiran, yakni tradisional-ekslusif dan moderat-inklusif. Model tradisional eksklusif dianggap utopis karena adanya upaya merubah epistemologi ilmu politik dari rintisan al-Farabi. Al-Farabi menyatakan bahwa epistemologi ilmu politik adalah *burhân* (bukti

rasional empiris). Sementara para pemikir model pertama ingin menjadikan *bayân* (teks al-Qur'an dan Hadits) sebagai epistemologi dalam ilmu politik. Hasil spiritualisasi ilmu politik model tradisional-eksklusif sulit dipraktikkan dalam realitas politik karena spiritualisasinya tidak dibangun dari realitas dan cenderung menutup mata atas konteks baik konteks lokal, nasional, regional, maupun global pada kurun waktu tertentu.

Langkah strategis yang perlu dilakukan dalam rangka spiritualisasi ilmu politik adalah menyuntikkan nilai etika dalam ilmu politik. Konkretnya adalah menjaga keterkaitan antara ilmu politik dengan filsafat politik. Ilmu politik berbicara tentang apa yang terjadi dalam politik. Sementara filsafat politik berbicara tentang apa yang seharusnya terjadi dalam politik. Gap antara keduanya tidak boleh terlalu lebar agar spiritualisasi ilmu politik tetap terlaksana. Bagi bangsa Indonesia yang mayoritas muslim, menempatkan konsep teodemokrasi sebagai konsep etis dalam ranah filsafat politik bukan ilmu politik merupakan cara berpikir yang tepat. Menjadikan teodemokrasi sebagai konsep etis akan mempermudah aplikasi prinsip/nilai teodemokrasi dalam dunia riil politik.

Buku ini memberikan saran kepada seluruh bangsa Indonesia dan semua praktisi politik agar melakukan dua hal. *Pertama,* menjaga keterkaitan antara ilmu politik dan filsafat politik agar ilmu politik tidak terjebak pada apa yang terjadi tapi bisa mewujudkan apa yang seharusnya terjadi dalam realitas politik. Dengan kata lain, ilmu politik harus mengindahkan prinsip etis yang merupakan prinsip dasar dari filsafat politik. *Kedua,* melaksanakan secara konkret Demokrasi Pancasila. Demokrasi Pancasila merupakan kreativitas bangsa Indonesia yang amat berharga. Ia merupakan wujud nyata dari spiritualisasi ilmu politik. Setiap keputusan dan sistem politik yang berlaku di Indonesia harus sejalan dengan nilai-nilai luhur bangsa yang telah dirumuskan dalam Pancasila itu.

Buku ini bermanfaat secara teoretis maupun praktis. Secara teoretis, buku ini memastikan kaitan antara ilmu politik dan tata nilai keluhuran. Secara praktis, buku ini membuka jalan aplikasi FKI da-

lam setiap ilmu yang dikembangkan UIN Walisongo dan UIN lainnya. Buku ini akan menjadi penunjuk jalan bagi para mahasiswa ilmu politik, para pemerhati politik, dan para praktisi politik dalam mengkaji fenomena hubungan antara Islam, muslim, dan dunia politik. Buku ini diharapkan juga akan menjadi acuan aplikasi FKI pada kajian ilmu-ilmu sosial humaniora lainnya[]

Semarang, 5 September 2020

MF

Daftar Isi

Pedoman Transliterasi iv
Ucapan Terima Kasih..... vii
Moto..... ix
Persembahan..... x
Kata Sambutan..... xi
Pengantar Penulis xv
Daftar Isi xxvii

BAB I PENDAHULUAN 1

BAB II POTRET FILOSOFIS ILMU POLITIK 9
A. Definisi Ilmu Politik..... 9
B. Sejarah Ilmu Politik..... 10
C. Ontologi Ilmu Politik 19
D. Epistemologi Ilmu Politik..... 20
D. Aksiologi Ilmu Politik..... 23
E. Ilmu Politik dan Filsafat Politik..... 25

BAB III ILMU POLITIK DAN FALSAFAH KESATUAN ILMU 35
A. Spiritualisasi Ilmu-ilmu Modern: Bagaimana dengan Ilmu Politik? 35
B. Humanisasi Ilmu-ilmu Keislaman 43
C. Revitalisasi ***local wisdom*** ***56***

BAB IV SEJARAH SPIRITUALISASI ILMU POLITIK..... 61
A. Spiritualisasi Ilmu Politik Era Klasik Islam (571-1258 M)..... 63
1. Al-Farabi (Turkistan 870 – Syria 950M)..... 65

2. Al-Mawardi 76
3. Ibn Rusyd (Kordoba 1126 – Marrakesh 1198) 79
B. Spiritualisasi Monarki di Era Klasik Islam 88
C. Spiritualisasi Ilmu Politik Era Modern Islam (1850-sekarang) 99

BAB V SPIRITUALISASI SISTEM POLITIK 105
A. Politik atas Nama Tuhan: Spiritualisasikah? 106
B. Sistem Politik: Bagaimana Spiritualisasinya? 110
C. Tradisi Politik Nabi Muhammad 120
D. Konteks Negara-bangsa Modern 125
E. Spiritualisasi Sistem Politik: Kasus Indonesia 128

BAB VI SPIRITUALISASI DEMOKRASI 133
A. Demokrasi Vs Teodemokrasi 135
B. Spriritualisasi Demokrasi dalam Konteks Modern 157
C. Demokrasi Pancasila: Sebuah Model Spiritualisasi Demokrasi 161

BAB VII PENUTUP 177
A. Kesimpulan 177
B. Saran-saran 179

Daftar Pustaka 181
Tentang Penulis 193

BAB I
Pendahuluan

Pokok kajian ilmu politik adalah prinsip-prinsip pengelolaan kekuasaan. Topik-topik terkait kekuasaan dan cara pengelolaannya dikaji secara mendalam seperti sifat dan tujuan dari negara, hubungan kekuasaan antara orang dengan orang, antara orang dengan negara, dan antara negara dengan negara lain. Masalah lain yang tak luput dari perhatian dalam ilmu ini adalah usaha manusia untuk memerintah dirinya sendiri, menciptakan pemerintahan dan negara, serta mengendalikan nasib sosialnya dalam hidup bermasyarakat.

Kaitan antara ilmu politik dan etika telah menjadi tema sentral sejak Indonesia memasuki fase reformasi dan diperkirakan akan selalu aktual hingga 10 tahun ke depan. Hal ini dipicu oleh para politisi yang berkuasa namun kurang mengindahkan etika. Untuk itu, lulusan program studi ilmu politik harus dibekali dengan sarana pembentukan karakter agar mampu menjadi generasi yang saleh dan mampu menerapkan keluhuran dalam ilmu politik.

Kajian tentang hubungan antara ilmu politik dan etika semakin dibutuhkan masyarakat seiring berkembangnya permasalahan politik masyarakat Indonesia modern yang lebih partisipatif. Era keterbukaan politik tak hanya melahirkan partisipasi masyarakat yang tinggi dalam kehidupan politik namun juga memunculkan krisis budi pekerti da-

lam berpolitik. Ketersediaan politisi yang berkarakter dan berkomitmen untuk bangsa masih menjadi kebutuhan yang mendesak untuk dipenuhi oleh partai politik dan prodi-prodi ilmu politik di seluruh Indonesia. Padahal, politik yang transaksional semakin menyebar ke seluruh negeri. Sudah barang tentu hal ini merupakan penyimpangan. Ini menjadi tanggung jawab seluruh komponen bangsa untuk mengatasinya.

Sebagai sebuah bidang ilmu yang mandiri, ilmu politik merupakan salah satu bidang ilmu yang amat penting bagi Indonesia masa depan. Negeri muslim terbesar di dunia ini mampu membuat masyarakat dunia terpesona karena mampu mematahkan keraguan banyak ahli bahwa Islam dan demokrasi bisa berjalan seiring. Prestasi Indonesia dalam demokrasi sungguh membanggakan mengingat banyak negara muslim lain di dunia gagal mengembangkan demokrasi. Indonesia terbukti mampu menyelenggarakan demokrasi tanpa adanya korban jiwa. Namun keberhasilan itu belum diikuti dengan tersedianya stok politisi yang sekaligus negarawan.

Politisi yang negarawan akan memberikan andil besar pada Indonesia masa depan. Ia akan menjadi *agent of change* yang sangat dibutuhkan masyarakat dalam memberikan solusi yang terbaik dalam mengelola perpolitikan Indonesia secara modern dan bermartabat. Kebutuhan akan lulusan prodi ilmu politik yang berkarakter masih cukup tinggi dan belum bisa dipenuhi oleh perguruan tinggi yang ada.

Kajian ini didorong oleh keinginan UIN Walisongo untuk melakukan spiritualisasi ilmu-ilmu sosial humaniora. Sebagai ilmu penting, ilmu politik menjadi kandidat pertama untuk disentuh dengan misi besar tersebut yang populer dengan paradigma kesatuan ilmu (*unity of sciences* atau *wahdat al-ulum*). Paradigma ini menegaskan bahwa semua ilmu saling berdialog dan bermuara pada satu tujuan yakni mengantarkan pengkajinya semakin mengenal dan semakin de-

kat pada Allah, Sang Maha Benar (*al-ḥaqq*). Prinsip-prinsip paradigma *Unity of Sciences (Waḥdat al-Ulûm)* adalah sbb:[1]

1. Meyakini bahwa bangunan semua ilmu pengetahuan sebagai satu kesatuan yang saling berhubungan yang kesemuanya bersumber dari ayat-ayat Allah baik yang diperoleh melalui para nabi, eksplorasi akal, maupun ekplorasi alam.
2. Memadukan nilai universal Islam dengan ilmu pengetahuan modern guna peningkatan kualitas hidup dan peradaban manusia.
3. Melakukan dialog yang intens antara ilmu-ilmu yang berakar pada wahyu (*revealed sciences),* ilmu-ilmu modern (*modern sciences*), dan kebijaksanaan lokal (*local wisdom)*.
4. Menghasilkan ilmu-ilmu baru yang lebih humanis dan etis yang bermanfaat bagi pembangunan martabat dan kualitas bangsa serta kelestarian alam.
5. Meyakini adanya pluralitas realitas, metode, dan pendekatan dalam semua aktivitas keilmuan.

Dalam hal pendekatan, paradigma *unity of sciences* menggunakan pendekatan *theo-anthropocentris* yakni sebuah cara pandang bahwa realitas ketuhanan dan kemanusiaan adalah satu kesatuan yang padu dan tidak terpisahkan. Untuk itu, dalam berpengetahuan, manusia tidak bisa melepaskan diri dari nilai-nilai ketuhanan.[2]

Dalam hal strategi untuk mengimplementasikan paradigm *unity of sciences* itu, UIN Walisongo memiliki lima strategi,[3] yakni: 1) Tauhidisasi semua cabang ilmu. 2) Revitalisasi wahyu sebagai landasan semua ilmu baik secara langsung maupun tidak langsung. 2) Humanisasi ilmu-ilmu keislaman. 4) Spiritualisasi ilmu-ilmu modern. 5) Revitalisasi *local wisdom*. Notulen Workshop di Hotel Quest 22 Juli 2013

[1] Notulen Workshop Pengembangan Akademik IAIN Walisongo di Hotel Quest, 22 Juli 2013.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

hanya menyebutkan 3 strategi tanpa menyebut dua strategi lain yakni tauhidisasi semua cabang ilmu dan revitalisasi wahyu sebagai landasan semua ilmu. Penulis memandang strategi itu masih belum memberikan karakter kunci dari paradigma *unity of sciences*. Padahal tauhidisasi semua cabang ilmu dan revitalisasi wahyu sebagai landasan semua ilmu merupakan karakter dasar dari paradigma ini. Tauhidisasi yang dimaksud adalah pengembalian orientasi semua ilmu dari ilmu untuk ilmu menjadi ilmu dari Tuhan dan manusia. Pada dasarnya semua ilmu bersumber dari Tuhan maka harus dipergunakan sebagaimana Tuhan menghendakinya. Tuhan tidak butuh ilmu manusia namun Tuhan menghendaki agar ilmu dipergunakan untuk membantu manusia. Revitalisasi wahyu yang dimaksud adalah pengakuan bahwa semua cabang ilmu memiliki landasan pada wahyu baik langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, tidaklah mungkin ada ilmu yang bertentangan dengan maksud wahyu. Bahkan ilmu harus dipergunakan dan dikembangkan sesuai dengan maksud Tuhan sebagaimana yang tertulis maupun terkandung dalam wahyu-Nya. Humanisasi yang dimaksud adalah merekonstruksi ilmu-ilmu keislaman agar semakin menyentuh dan memberi solusi bagi persoalan nyata kehidupan manusia Indonesia. Strategi humanisasi ilmu-ilmu keislaman mencakup upaya untuk memadukan nilai universal Islam dengan ilmu pengetahuan modern guna peningkatan kualitas hidup dan peradaban manusia. Sedangkan spiritualisasi adalah memberikan pijakan nilai-nilai ketuhanan (*ilâhiyah*) dan etika terhadap ilmu-ilmu modern untuk memastikan bahwa pada dasarnya semua ilmu berorientasi pada peningkatan kualitas/keberlangsungan hidup manusia dan alam serta bukan penistaan/perusakan keduanya. Strategi spiritualisasi ilmu-ilmu modern meliputi segala upaya membangun ilmu pengetahuan baru yang didasarkan pada kesadaran kesatuan ilmu yang kesemuanya bersumber dari ayat-ayat Allah baik yang diperoleh melalui para nabi, eksplorasi akal, maupun ekplorasi alam. Sementara revitalisasi *local wisdom* adalah penguatan kembali ajaran-ajaran luhur bangsa. Strategi revitalisasi *local wisdom* terdiri dari semua usaha untuk tetap setia pada ajaran luhur budaya lokal dan pengembangannya guna penguatan karakter bangsa.

Permasalahan yang dikaji dalam buku ini adalah mengapa spiritualisasi ilmu politik model tradisional-eksklusif seperti yang diusung oleh Rasyid Ridha, Sayyid Qutub,[4] dan Abu al-A'la al-Maududi menurut para ahli dianggap utopis, sangat ideal, hingga sulit dipraktikkan dalam ilmu politik? Bagi bangsa Indonesia, bagaimanakah melakukan spiritualisasi ilmu politik itu?

Kajian ini penting dilakukan guna memastikan kaitan antara ilmu politik dan tata nilai keluhuran. Bagi UIN Walisongo sendiri, riset ini sangat bermanfaat guna menemukan jalan aplikasi paradigma kesatuan ilmu dalam setiap ilmu yang dikembangkan di UIN Walisongo. Penelitian ini menjadi acuan aplikasi paradigma tersebut pada ilmu-ilmu sosial lainnya.

Sejauh pengamatan penulis, kajian tentang paradigma kesatuan ilmu baru dilakukan secara berat sebelah. Artinya, kajian yang ada lebih banyak menitikberatkan pada spiritualisasi ilmu-ilmu sains dan belum banyak menyentuh wilayah spiritualisasi ilmu-ilmu sosial dan humaniora, termasuk ilmu politik. Diantara kajian yang masuk kategori spiritualisasi ini adalah *The Concept of Islamic University* (versi bahasa Indonesia terbit empat tahun kemudian dengan judul *Konsep Universitas Islam*). Kajian yang dilakukan Bilgrami dan Asyraf ini menyebut adanya 9 syarat bagi sebuah universitas untuk bisa disebut universitas Islam. Selain menganalisis konsep ilmu pengetahuan dalam Islam, buku ini juga mengkaji secara kritis praktik pendidikan Islam sepanjang sejarah sejak zaman Nabi Muhammad hingga masuknya sistem pendidikan Barat ke dunia Muslim. Bagi Bilgrami, universitas Islam haruslah menganut paradigma yang berbasis pada wahyu dan sistem nilai Islam. Mengapa? Karena hampir semua cabang ilmu telah amat lama dipisahkan oleh Barat dari akar wahyu dan nilai keislaman.[5] Kajian lain adalah kajian Wan Mohd Nor Wan Daud terhadap pemikiran Syed M. Naquib al-Attas yang terbit pada tahun 1998 dengan judul

---

[4] Kajian filsafat politiknya dapat dilihat pada: Sayed Khatab, *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb* (New York: Rotledge, 2006).

[5] Hamid Hasan Bilgrami dan Sayid Ali Asyraf, *Konsep Universitas Islam,* terj. Machnun Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 66.

The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas. Edisi bahasa Indonesia dari karya Wan Daud itu terbit tahun 2003 dengan judul *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas* yang diterbitkan oleh Mizan. Buku ini memberikan gambaran yang cukup jelas bagaimana mestinya ilmu-ilmu sains dalam sebuah universitas Islam dibangun.[6] Senada dengan karya Wan Daud adalah karya Quraishi dan Ali Shah dalam "*The Role of Islamic Thought in the Resolution of the Present Crisis in Science and Technology*" yang telah mencoba menjawab masalah ini.[7]

Karya lain yang penting untuk dicatat adalah *Nilai-nilai Keislaman dalam Pendidikan Sains dan Teknologi di Pendidikan Tinggi Malaysia*[8] yang ditulis oleh Sholihan, dkk. Namun, sekali lagi, karya-karya kategori kedua ini lebih pada spiritualisasi ilmu-ilmu sains dan belum menjalankan spiritualisasi ilmu-ilmu sosial humaniora. Untuk itu, riset ini penting untuk dilakukan dengan menitikberatkan pada ilmu politik sebagai langkah permulaan. Sebagai langkah permulaan, maka kajian aplikasi ini mengacu pada buku-buku ilmu politik dan filsafat

[6] Lihat uraian buku itu tentang ide dan realitas universitas Islam serta kurikulum dan metode pendidikan (Bab 4 dan 5). Wan Mohd Nor Wan Daud, *Fislafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*, terj. Hamid Fahmi, dkk., (Bandung: Mizan, 2003), 255-310.

[7] Mazhar Mahmud Quraishi and Sayid Maqsud Ali Shah, "The Role of Islamic Thought in the Resolution of the Present Crisis in Science and Technology", IIIT, *Toward Islamization of Disciplines* (Herndon Virginia, IIIT, 1989), 107.

[8] Sholihan, dkk., *Nilai-nilai Keislaman dalam Pendidikan Sains dan Teknologi di Pendidikan Tinggi Malaysia* (Semarang: Laporan Penelitian Kolektif IAIN Walisongo, 2013).

politik terutama dalam perspektif Islam, seperti karya Anthony Black,[9] Mel Thompson,[10] Miriam Budiarjo,[11] dan Munawir Sjadzali.[12]

Dalam melakukan riset ini, penulis menggunakan teori yang dicetuskan oleh Munawir Sjadzali. Menurutnya, pemikiran politik di kalangan umat Islam diwakili oleh dua model pemikiran, yakni tradisional-ekslusif dan moderat-inklusif. Model pertama dimotori oleh Rasyid Ridha, Sayyid Qutub, dan Abu al-A'la al-Maududi yang sesungguhnya masih utopis dan sangat ideal.[13] Model kedua dimotori oleh Muhammad Husein Haikal dan Muhammad Abduh. Munawir Sjadzali menyebut model kedua ini cukup realistis dengan tantangan modernitas. Sementara model pertama masih bersifat utopis dan sulit dipraktikkan. Teori dua model pemikiran itu dipergunakan oleh penulis untuk mengkaji model spiritualisasi ilmu politik dalam sejarah pemikiran politik di kalangan umat Islam[]

---

[9] Antony Black, *The History of Islamic Political Thought From the Prophet to the Present*, Second Edition, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011).

[10] Mel Thompson, *Understand Political Philosophy* (Blacklik: The McGraw-Hill Companies, Inc., 2010).

[11] Miriam Budiharjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, cet. Ke-13 (Jakarta: Gramedia, 2016).

[12] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Aliran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UIP, 1993).

[13] *Ibid., 67.*

BAB II
Potret Filosofis Ilmu Politik

A. Definisi Ilmu Politik

Di kalangan para ahli terdapat berbagai ragam definisi ilmu politik. Namun, secara normatif ilmu politik adalah ilmu yang mempelajari usaha untuk menggapai kehidupan yang lebih baik.[1] Socrates (469-399 SM) menyatakan bahwa ilmu politik adalah ilmu yang membahas masalah *public good* (kebaikan bersama) yakni struktur ideal serta tentang keadilan. Definisi semacam ini dianggap terlalu ideal dan terlalu dekat dengan definisi filsafat politik.[2] Plato (429-347 SM) menyatakan bahwa ilmu politik adalah ilmu yang membahas tentang siapa yang memerintah dan kedudukan individu dalam lingkup kekuasaan yang dipegang.Aristoteles (384 - 322 SM) menyatakan bahwa ilmu politik adalah ilmu yang membahas tentang asal dan tujuan terbentuknya negara.[3] Sementara Rod Hague, dkk. menyatakan bahwa: "Politik adalah kegiatan yang menyangkut cara bagaimana kelompok-kelompok

[1] Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik,* cet. Ke-13 (Jakarta: Gramedia, 2016), 13.

[2] Nasser Behnegar, "Reading What is Political Philosophy", *Perspectives on Political Sciences 39: 2* (2010), 66.

[3] *Ibid*.

mencapai keputusan-keputusan yang bersifat kolektif dan mengikat melalui usaha untuk mendamaikan perbedaan-perbedaan di antara anggota-anggotanya.[4] Sementara menurut Andrew Heywood: "Politik adalah kegiatan suatu bangsa yang bertujuan untuk membuat, mempertahankan, dan mengamandemenkan peraturan-peraturan umum yang mengatur kehidupannya, yang berarti tidak dapat lepas dari gejala konflik dan kerja sama.[5] Rais A. Khan, dkk. menyatakan bahwa ilmu politik merupakan sebuah disiplin yang bermaksud mempelajari, menganalisa, dan menjelaskan eksistensi manusia sebagai sebuah anggota masyarakat manusia yang terorganisasi.[6]

Walaupun para ahli berbeda pendapat dalam mendefinisikan ilmu politik, namun mereka sepakat bahwa terdapat konsep-konsep pokok dalam ilmu politik, yakni negara, kekuasaan, pengambilan keputusan, kebijakan, pembagian atau alokasi nilai (baik yang abstrak maupun yang material) dalam masyarakat.[7] Sebagai sebuah ilmu, ilmu politik memiliki sejarah tersendiri.

B. Sejarah Ilmu Politik

Ilmu politik berakar pada para pemikir Yunani kuno seperti Sokrates, Plato, dan muridnya, Aristoteles. Bila Plato dianggap sebagai bapak filsafat politik, Aristoteles merupakan bapak ilmu politik.[8] Pemikiran mereka disebut dengan politik klasik yang memberikan perhatian pada ketidakpercayaannya pada demokrasi dan upaya membentuk komunitas politik yang sesuai dengan prinsip keadilan yang mereka sebut polis (negara kota). Pada tahun 450-an SM terdapat buku karya Herodatus, Plato, dan Aristoteles yang berisi pikiran-pikiran politik.

---

[4] *Ibid*., 16.

[5] *Ibid*.,16.

[6] Rais A.Khan, et.,al., *An Introduction to Political Science* (Ontario: Irwin-Dorsey Limited, 1972), 1.

[7] Miriam, *Dasar-dasar*…, 17.

[8] Carlton Clymer Rodee, dkk.,*Pengantar Ilmu Politik*, terj. Zulkifly Hamid, cet. Ke-11 (Jakarta: Rajawali Press, 2014), 6.

Di belahan dunia lain, seperti India, China, dan Indonesia terdapat pusat-pusat peradaban yang mewariskan tulisan-tulisan seputar politik. Di India terdapat Dharmasastra dan Arthasastra yang ditulis sekitar 500 SM. Di China muncul para filosof politik seperti Confucius (sekitar 350 SM) dan Mencius (sekitar 350 SM). Di Indonesia muncul buku *Negara Kertagama* yang ditulis pada masa Majapahit (abad ke-13 M) dan buku *Babad Tanah Jawi.* Hanya saja literatur politik di Asia cenderung terdesak oleh pemikiran Barat seperti Inggris, Jerman, Amerika, dan Belanda yang menyebar melalui penjajahan.[9]

Dunia muslim memiliki sumbangan yang penting dalam perkembangan pemikiran politik dunia. Banyak pemikir muslim telah menjadi penyambung lidah pemikir politik Yunani dan berusaha mengombinasikan ajaran Islam. Awal persentuhan pemikiran politik Yunani dengan dunia muslim terjadi pada abad ke-8 M. Seorang penulis Persia, Ibn Muqaffa' (w. 757M) menulis *Kitâb al-Âdâb al-Kabîr* dan *Kalilah wa Dimnah* yang banyak membahas masalah politik. Ibn Muqaffa menjelaskan bahwa penguasa merupakan pemimpin urusan dunia sekaligus keagamaan. Ia harus bijaksana (*prudent*) dan adil (*just*).[10] Ia juga juga membicarakan tentang pentingnya pertemanan dan cinta dalam membentuk masyarakat yang damai.[11] Pertemanan dan cinta merupakan tema penting dalam karya-karya berikutnya termasuk Ibn Miskawaih (w. 1030M).

Pada abad ke-9 M, filsafat politik Islam semakin tampak bentuknya dengan menggabungkan antara pikiran politik Yunani, terutama Plato dan Aristoteles, dan etika Islam. Ini merupakan dampak dari hasil terjemahan pemikiran mereka ke Arab yang dilakukan oleh Hunain b. Ishaq (w. 873). Tokoh penting politik Islam yang membangun pemikirannya dari terjemahan buku-buku Plato dan Aristoteles adalah al-Kindi (801-866M). Pemikiran politik al-Kindi yang memadukan antara pikiran Plato dan Aristoteles serta Neoplatonisme tampak le-

[9] Miriam, *Dasar-dasar*…, 5.

[10] Hans Daiber, "Political Philosophy", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge, 2008), 842.

[11] *Ibid*,843.

bih mementingkan etika individual dari jiwa yang suci dan perilaku manusia dalam berusaha mencapai kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Al-Kindi menulis beberapa karya. Diantaranya *Risâlah fî Hudûd al-Asyyâ' wa Rusûmihâ, Risâlah fî Alfâzh Suqrat, Risâlah fî Alcibiades wa Suqrat,* dan *Risâlah fî al-Hîlah li Daf'il Ahzân.* Risalah-risalah itu sulit untuk dijumpai. Untungnya pemikiran al-Kindi sudah dikompilasi oleh Muhammad Abd al-Hadi Abû Riddah dalam *Rasâ'il al-Kindi al-Falâsifiyyah*.[12]

Rentang waktu antara al-Kindi dan al-Farabi, terdapat beberapa filosof muslim yang telah membahas politik walaupun nama-nama mereka kurang terkenal bila dibanding dengan keduanya. Nama-nama itu diantaranya adalah Ahmad Ibn Abi Thahir Thaifur (l. 819M), as-Sarakhsi (murid al-Kindi) (l. 835M), Abu Zaid al-Balkhi (850-934M), Abu Bakar al-Razi, dan Abu Hatim al-Razi.[13]

Islamisasi pemikiran politik Yunani secara lebih konkret dilakukan oleh al-Farabi yang dituangkan dalam berbagai tulisannya. Paling tidak, al-Farabi menulis 9 kitab yang masih bisa dijumpai hingga sekarang terutama di perpustakaan-perpustakaan Eropa. Diantaranya *Falsafat Aflâthûn wa Ajzâ'uhâ, Fushûl Muntaza'ah, Kitâb al-Millah, Kitâb as-Siyâsat al-Madaniyyah, Kitâb Tahshîl as-Sa'âdah, al-Madînah al-Fâdhilah, Risâlah fî as-Siyâsah, dan Talkhîs Nawâmis Aflâthûn*.[14] Tentang Islamisasi politik Yunani digambarkan dengan sangat baik oleh Hans Daeber sbb:

> "This islamization of Greek political philosophy implies the already mentioned universal validity of religious laws; therefore, al-Farabi does not restrict himself to the Platonic description of the ideal state and imperfect state; he is more interested in the description of the perfect philosopher-ruler and legislator, who bases his knowledge on the prophetic inspiration from God and thus becomes a guide to the perfect virtuous behavior of man in society, in the perfect state. As a

[12] Lihat: al-Kindi, *Rasâ'il al-Kindi al-Falâsifiyyah,* ed. Muhammad Abd al-Hadi Abu Riddah (Kairo: t.n.p, 1950-3), I-II.

[13] Daiber, "Political Philosophy", 844-7.

[14] *Ibid.,*874.

> teacher of man, the perfect ruler is not only addressing philosophically minded elites. Because true philosophy is practical philosophy in the state and as such "religion", aimed at fulfillment of the law (*syari'ah*) in the virtuous behavior of the individual, religion is no more than a disguise of his real opinion, of philosophy. It appears as an alternative language in al-Farabi's summary of Plato's Laws. Religion in the perfect state is the cornerstone of politics and the means of the individual to reach ultimate happiness with the co-operation of the fellow-citizen. The final stage is the release of the soul from matter and its eternal afterlife."[15]

Pemikiran politik al-Farabi dilanjutkan oleh Ibn Sina (980-1037), filosof kelahiran Bukhara. Pemikiran filsafat politiknya dituangkan dalam banyak karyanya. Diantaranya *Fî as-Siyâsah al-Manziliyyah, Aqsâm al-Ulûm al-Aqliyyah,* dan *asy-Syifâ al-Ilâhiyyat*. Dalam *asy-Syifâ al-Ilâhiyyat,* ia menjelaskan bahwa merawat orang sakit dan lemah serta orang yang tidak memiliki mata pencaharian adalah penting dilakukan oleh negara. Untuk itu, masyarakat membutuhkan pemimpin yang kuat. Memberontak diperbolehkan kepada pemimpin yang baik jika ia lemah dan kurang pandai. Kekuasaan politik lebih penting daripada pemimpin yang baik tapi lemah. Ia menekankan adanya harmoni antara negara dan agama.[16]

Ibnu Sina juga menyatakan bahwa legislator harus ungul dalam kebajikan utama, kebijakan praktis, dan keteguhan hati yang ketiganya akan menghasilkan keadilan, kemoderatan (*wasathah*). Jika ia menggabungkan keadilan itu dengan kebijaksanaan teoretis melalui studi filosofis, ia akan bahagia. Jika ia memiliki kualifikasi kenabian, ia akan menjadi khalifah Allah, wakil Tuhan di bumi.[17] Sebagaimana al-Farabi, Ibnu Sina menyatakan tentang pemimpin ideal adalah nabi. Hans Daiber menyatakan bahwa:

---

[15] *Ibid.,*849.

[16] *Ibid.,*854.

[17] *Ibid.*

> "As in al-Farabi's political philosophy, the ideal ruler remains a prophet or someone with prophetical qualities. He becomes perfect not through his "theoretical wisdom" but through his additional actions as lawgiver and ruler; those ought to direct man on his way of life in society in this world and thus pave the way, the mystical path to his life in the hereafter, to the spiritual world of the intellect. Who seeks after God thus becomes an ascetic (*zâhid*), someone who worships God by ritual (*âbid*), and finally "knows" (*ârif*) God. The ultimate consequence of this doctrine, the retreat from society…."[18]

Pemikiran al-Farabi dalam bidang politik dilanjutkan oleh Ibn Rusyd (1126-1198). Dalam berbagai aspek, pemikir kelahiran Cordoba Spanyol ini banyak memiliki benang merah dengan al-Farabi. Misalnya tentang kebahagiaan. Semua orang ingin mendapatkan kebahagiaan. Tapi kebahagiaan seseorang tidak akan bisa tercapai jika ia tidak memiliki kota yang baik. Manusia membutuhkan masyarakat dalam kehidupannya. Namun, hanya masyarakat yang baik yang akan menjadi bantuan dalam mencapai kebahagiaan. Bagi Ibn Rusyd, kebahagiaan adalah keabadian jiwa yang mana bisa dicapai dalam hubungan yang tumbuh dari pengetahuan manusia dengan *Active Intelect*, hubungan antara kesederhanaan absolut dan kekekalan pengetahuan Allah serta pengetahuan rumit dari dunia yang terlihat dan fana. Perkembangan ilmu pengetahuan manusia akan membawa keterhubungannya dengan *active intellect*, pada kebahagiaan. Berangkat dari pikiran al-Farabi, Ibnu Rusyd membedakan antara pemerintahan yang baik *(virtuous governance), timocratic governance, oligarchy, democracy*, dan *tyranny.* Menurutnya, pemerintahan yang baik adalah pemerintahan yang berpijak pada filsafat (saripati Syari'ah) yang dalam hal ini pernah ditunjukkan oleh Nabi Muhammad dan *al-Khulafâ ar-Râsyidûn*. Setelah itu, kebanyakan pemerintah jatuh pada *timocracy* (pemerintahan oleh kaum bangsawan, pemilik modal, atau tuan tanah saja).[19] Pembagian ini sesungguhnya telah dilakukan oleh Plato. Plato membagi pemerintahan menjadi 5, yakni aristokrasi, timokrasi, *oli-*

[18] *Ibid.*

[19] *Ibid.,* 855-7.

garchy, demokrasi dan *tyranny*.[20] Aristokrasi merupakan pemerintahan terbaik mengingat negara diperintah oleh para filosof yang arif dan bijaksana, yang jiwanya seperti emas. Namun bila salah perhitungan, aristokrasi bisa berubah menjadi timokrasi, yakni pemerintahan yang dipegang oleh orang-orang yang bukan filosof yang berjiwa hanya perak namun justru melawan para filosof. Timokrasi bisa menurun menjadi *oligarchy* yakni pemerintahan yang dipegang oleh para pemilik modal yang hanya berpikir untuk kepentingan dirinya saja. Oligarki juga bisa berubah menjadi demokrasi yang mana pemerintah dipegang oleh orang yang mengagungkan kebebasan hingga tidak bisa mengenal batas dan prioritas. Demokrasi juga bisa berubah menjadi tirani jika pemerintahan dipegang oleh orang-orang yang suka menindas tanpa peduli dengan etika.[21] Dalam kerangka pikiran Plato itu, jelas bahwa Ibn Rusyd mengadaptasi pikiran Plato. Pemerintahan terbaik diisinya dengan pemerintahan oleh Nabi. Pandangan Ibn Rusyd ini juga terbukti dalam sejarah abad modern Eropa. Ibn Rusyd tidak menjadikan aristokrasi sebagai pemerintahan terbaik seperti Plato. Sejak Revolusi Perancis berkecamuk (1789-1799), aristokrasi dianggap bentuk pemerintahan yang buruk karena memberikan hak istimewa kepada sekelompok bangsawan atau sekelompok orang yang bernama filosof. Revolusi Perancis melahirkan demokrasi yang bisa memenuhi tiga hal yakni *liberte, egalite, fraternite* (kebebasan, persamaan, dan persaudaraan).

Saat peradaban Islam melemah pasca jatuhnya Baghdad ke tangan tentara Mongol (1258M), peradaban Barat menggeliat. Para pemikir politik di Barat mempelajari karya-karya pemikir Muslim dan menemukan kembali pemikiran politik Yunani. Para pemikir politik di Barat memandang bahwa Yunani merupakan pendahulu mereka. Pemikiran politik di Barat melanjutkan pemikiran politik Yunani dan meninggalkan corak keislaman yang sempat ditorehkan oleh para pemikir muslim. Upaya Plato, Aristoteles, dan Socrates kemudian dilanjutkan oleh para pemikir politik modern yang diawali oleh Nicollo

[20] En.m.wikipedia.org. diakses 5 November 2016.

[21] *Ibid.*

Mechiavelli (1469-1527), Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), dan Rousseau (1712-1778) yang menekankan pada individualisme dan penolakan mereka terhadap pencarian tata ideal negara.[22] Merekalah cikal bakal ilmu politik modern.

Kemunculan ilmu politik sebagai sebuah disiplin akademik sebenarnya baru sekitar abad ke-18. Pada abad ke-18 dan ke-19 di Jerman, Austria dan Prancis telah muncul pembahasan tentang politik, walaupun masih dipengaruhi oleh hukum dan negara. Di Inggris muncul pemikiran politik yang dipengaruhi oleh filsafat moral dan sejarah. Di Paris Perancis pada tahun 1870 lahir *Ecole libredes Scienies* yang mengkaji konsep-konsep politik. Di Inggris pada tahun 1895 muncul lembaga *London School of Economic and Political Science.* Di AS pada tahun 1858 Francis Lieber diangkat sebagai guru besar Sejarah dan Ilmu politik di Columbia College. Jurusan Ilmu Politik pertama di AS berdiri pada tahun 1880 di Columbia University. Sementara pada tahun 1903, APSA (*the American Political Science Association*) baru berdiri. Sejak awal, ilmu politik berkembang kearah yang beragam. Sebagian ilmuwan politik menekuni isu-isu normatif seperti kebenaran nilai dan etika. Sebagian yang lain mengkaji kajian empiris. Di Indonesia juga ada buku tentang ilmu politik seperti kitab *Negara Kertagama* dan *Babad Tanah Jawi* walaupun kemudian terdesak oleh arus pemikiran politik yang datang dari Barat. Apapun fokus kajiannya, kajian politik selalu bermula dari pertanyaan mengapa rakyat memilih? Mengapa sebagian orang memilih secara konservatif sementara yang lain tidak? Apakah uang dapat membeli pemilihan umum?[23]

Pada akhir abad ke-19, ilmu politik semakin kokoh berdiri sebagai ilmu sosial yang memiliki: rangka, dasar, fokus, dan ruang lingkup ilmiahnya. Ilmu politik semakin terlihat objektif, sistematis, dan empiris. Sejak 1950, perkembangan ilmu politik cenderung menggandeng teknologi, ekonomi, dan sosial.Ini mengakibatkan bertambahnya pen-

---

[22] Marcus E. Ethridge dan Howard Handelman, *Politics in A Changing World* (Boston: Wardsworth, 2010), 26.

[23] Ellen Grigsby, *Analyzing Politics: An Introduction to Political Science,* Fifth Edition, (Belmont: Wadsworth, 2012), 14.

gkhususan-pengkhususan dalam ilmu politik. Hubungan dan Politik luar negeri, misalnya, cenderung untuk berdiri sendiri dan di beberapa negara merupakan fakultas tersendiri. Selain itu muncul pula pendekatan-pendekatan seperti pendekatan tradisionalisme, pendekatan institusionalisme, pendekatan tingkah laku (*behaviouralism*), pendekatan post-behavioralisme.[24]

Setiap pendekatan itu memiliki cara pandangnya sendiri dalam mengkaji ilmu politik dan memiliki kritik terhadap pendekatan yang lain. Pendekatan tradisionalisionalisme cenderung menekankan fakta–fakta, nilai–nilai, perspektif, kajian normatif, pembahasan kualitatif, penjelasan deskriptif, sempit dan statis serta berfokus pada struktur–struktur formal (intsitusi dan pemerintah), filsafat, ilmu terapan, historis yuridis. Sementara pendekatan institusionalisme menjadikan negara sebagai fokus kajian utama. Kajian institusionalisme akan memilah negara menjadi dua yakni, yakni negara demokratis yang berada pada titik "pemerintahan yang baik" atau *good governance* dan negara otoriter yang berada pada titik "pemerintahan yang jelek" atau *bad governance.* Dari sisi kaitannya dengan nilai baik dan buruk, pendekatan institusionalisme masuk dalam kategori pendekatan tradisionalisme.

Sementara pendekatan behavioralisme (perilaku) mengkaji manusia sebagai pelaku politik. Pendekatan behavioralisme mengkritik pendekatan institusionalisme sebagai pendekatan yang tidak ada gunanya. Mengapa? Karena pendekatan institusionalisme tidak banyak memberikan informasi mengenai proses politik yang sesungguhnya. Itulah makanya kajian harus diarahkan pada manusia dan bukan lembaga. Manusia sebagai individu merupakan aktor terpenting dalam dunia politik. Sebagai makhluk yang rasional, manusia mempunyai tujuan-tujuan dan kepentingan-kepentingan tersendiri. Pendekatan behavioralisme bekerja dengan menggunakan analisis struktural fungsional dan analisis system. Pendekatan ini melihat masyarakat sebagai satu kesatuan makro yang saling berhubungan dan saling mempengaruhi menuju pada satu keseimbangan. Pendekatan behavioralisme

[24] Miriam, *Dasar-dasar…*,8-13; 71-100.

cenderung menekankan pada fakta dan memisahkannya dengan nilai. Pendekatan ini lebih bersifat empriris, objektif, komparatif, sosiologis, psikologis, dan kuantitatif.

Sedangkan pendekatan post-behavioralisme menekankan perhatian pada fakta dan nilai yang dikaitkan dengan tindakan nyata. Pendekatan ini lebih bersifat humanistik, normatif, kualitatif, kuantitatif, berorientasi penyelesaian masalah, dan berorientasi ke dunia ketiga.[25] Demikianlah pendekatan-pendekatan dalam ilmu politik.

Terkait dengan sejarah perkembangan ilmu politik ini, posisi Pancasila dan UUD 1945 sangatlah penting. Keduanya menjadi salah satu bentuk Islamisasi dari ilmu politik sekuler. Keduanya merupakan bentuk aplikasi *unity of science* dalam ilmu politik modern. Keduanya merupakan upaya lanjutan dari upaya al-Farabi. Sila pertama, Ketuhanan Yang Maha Esa, merupakan bentuk spiritualisasi ilmu politik sekuler.Sila-sila berikutnya merupakan turunan dari rasa ketuhanan itu. Sila ke-4 misalnya, Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmah/kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan merupakan konkretisasi pikiran al-Farabi bahwa bentuk negara terbaik adalah negara yang dipimpin oleh para filosof yang memiliki kebijaksanaan. Namun demikian, mengingat dalam praktiknya, kepemimpinan para filosof itu mudah terjebak dalam aristokrasi yang dalam pengalaman revolusi Perancis itu melanggar 3 prinsip (*liberte, egalite, fraternite*), maka ide al-Farabi dikombinasikan dengan demokrasi dengan diktum dalam permusyawaratan/perwakilan. Sila keempat merupakan kombinasi antara aristokrasi dan demokrasi. Itulah yang oleh Bung Hatta disebut dengan Demokrasi Pancasila. Dengan demikian, Pancasila merupakan contoh aplikasi *unity of science* dalam ilmu politik. UUD 1945 (sebelum amandemen) sebagai turunan dari Pancasila juga bentuk aplikasi itu.

[25] *Ibid.*

C. Ontologi Ilmu Politik

Ontologi merupakan objek kajian dalam suatu ilmu. Pertanyaan seputar apa yang dipelajari dalam suatu ilmu merupakan pertanyaan penting dalam ontologi. Para filosof ilmu mempertanyakan kajian utama dalam suatu ilmu baik objek material maupun formalnya sehingga tampak jelas perbedaan antara suatu ilmu dengan ilmu yang lain. Objek material ilmu politik adalah manusia. Sementara objek formalnya adalah aspek usaha membentuk kehidupan bersama yang baik.

Ontologi ilmu politik adalah usaha manusia dalam membentuk kehidupan bersama yang baik. Usaha manusia itu dapat dilihat dalam bidang kajian ilmu politik. Roger F. Soltau menyatakan bahwa ilmu politik mempelajari negara, tujuan-tujuan negara dan lembaga-lembaga negara yang akan melaksanakan tujuan-tujuan tersebut, hubungan antara negara dengan warga Negara, dan antara Negara satu dengan dengan negara lain. Harold Laswell dan Abraham Kaplan menyatakan ilmu politik mempelajari pembentukan dan pembagian kekuasan. Joyce Mitchell menyatakan ilmu politik mempelajari pengambilan keputusan kolektif dan atau pembuatan kebijakan umum untuk masyarakat. Hoggerwerf menyatakan ilmu politik menelaah tentang kebijakan pemerintah, proses terbentuknya maupun akibat-akibatnya. Sementara Harold Laswell berpendapat bahwa ilmu politik mempelajari masalah siapa mendapat apa, kapan, dan bagaimana.[26] Walaupun terdapat keragaman dalam pendapat di atas, namun dapatlah dikatakan bahwa urusan permasalahan dan kepentingan hidup bersama merupakan kajian inti dari ilmu politik. Urusan atau kepentingan bersama itu dapat disederhanakan menjadi 6 macam, yaitu: Negara, pemerintahan, kekuasaan, fakta politik, organisasi masyarakat, dan kegiatan politik. Kepentingan bersama itu ada kalanya dibelokkan oleh beberapa aktor politik untuk keuntungan pribadinya. Bila para aktor politik berbuat demikian, maka dia telah melakukan kesalahan yakni mengaburkan antara kepentingan bersama dan kepentingan individu.

---

[26] Miriam, *Dasar-dasar…*,13-25.

Dalam *Contemporary Political Science*, terbitan Unesco 1950, ilmu politik dibagi menjadi empat bidang, yakni: (1). Teori politik dan sejarah perkembangan ide-ide politik. (2). Lembaga-lembaga politik, undang-undang dasar, pemerintah nasional, pemerintah daerah dan lokal, fungsi ekonomi dan sosial dari pemerintah. (3). Partai-partai, golongan-golongan (*groups*), pendapat umum partai-partai politik, partisipasi warga negara dalam pemerintah, serta administrasi pendapat umum. (4). Hubungan internasional, politik internasional, organisasi-organisasi dan administrasi internasional, serta hukum internasional.

Setiap bidang tersebut, memiliki fokus kajian sendiri yang kaya. Teori politik, misalnya, yang merupakan bidang pertama dari ilmu politik membahas fenomena politik secara sistematis dan melakukan generalisasi-generalisasi. Teori politik bersifat spekulatif (merenung-renung), deskriptif, komparatif, dan logis.Sementara bidang kedua, lembaga-lembaga politik, membahas aparatur politik teknis untuk mencapai tujuan-tujuan sosial seperti yang ada dalam pemerintahan. Sedangkan bidang ketiga, membahas partai-partai, golongan, dan pendapat umum dengan menggunakan konsep-konsep sosiologis dan psikologis. Bidang ini sangat dinamis mengingat kajiannya seputar proses-proses politik.

Walaupun bila dirinci terdapat bidang kajian yang banyak dan beragam, namun ontologi ilmu politik sesunguhnya tidak pernah melenceng dari upaya manusia untuk menciptakan kehidupan bersama yang lebih baik.

D. Epistemologi Ilmu Politik

Epistemologi adalah sumber ilmu. Beberapa pertanyaan epistemologis terhadap ilmu adalah darimana ilmu diperoleh, bagaimana cara mendapatkannya, bagaimana membedakan ilmu yang benar dari yang salah. Para pakar epistemologi, mengkaji tiga pertanyaan itu secara mendalam.

Ilmu politik Barat bersumber dari akal dan indera. Plato dan Aristoteles adalah pemikir terpenting politik tradisional Barat sementara Hobbes adalah bapak pemikir politik Barat modern.[27] Perbedaan antara filsafat politik klasik dan filsafat politik modern Barat telah ditunjjukkan oleh Hobbes. Baginya, filsafat politik klasik bebasis pada hokum alam (*the law of nature*), sementara filsafat politik modern dibangun berdasarkan hak alam (*the right of nature*). Hukum alam melahirkan kewajiban (*obligation*) sementara hak alam melahirkan kebebasan (*liberty*).[28] Selain itu, filsafat politik klasik berpijak pada gairah (*passion*) pada nilai, sementara filsafat politik modern berpijak pada akal (*reason*). Filsafat politik klasik tidak mensyaratkan kepastian seperti matematika, sementara filsafat politik modern mensyaratkannya. Itulah makanya, filsafat politik modern meletakkan kalkulasi sebagai pertimbangan penting.[29] Sebagai peletak dasar filsafat politik modern, Hobbes dipengaruhi kecintaannya pada ilmu-ilmu alam. Filsafat politik menurutnya harus dibangun berdasarkan metode matematika dan metafisika materialistik agar kebenarannya bisa dibuktikan secara rasional dan empiris.[30] Plato telah memulainya dengan pencarian yang heuristik terkait dengan tiga pertanyaan epistemologis di atas. Tokoh-tokoh berikutnya melanjutkan usaha Plato. Namun dalam perkembangannya, peran indera semakin nyata dalam ilmu politik terutama mereka yang menganut pendekatan behavioralisme dan post-behavioraslisme. Pengamatan inderawi menjadi tulang punggung berikutnya dari ilmu politik Barat modern.

Di tangan al-Farabi dan para filosof muslim, epistemologi politik sedikit berubah. Para filosof politik muslim termasuk al-Farabi menjadikan *burhân* (gabungan akal dan indera yang dipandu oleh tauhid) sebagai sumber ilmu politik. Inilah sebenarnya yang disebut dengan aplikasi *unity of science* dalam aspek epistemologi ilmu poli-

---

[27] Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, terj. Elsa M. Sinclair (Chicago: The University of Chicago Press, t.t.), viii.

[28] *Ibid.,* 156.

[29] *Ibid.,* 137.

[30] *Ibid.,* 170.

tik. Berbeda dengan akal dan indera dalam konsep Barat, *burhân* sudah megandung prinsip tauhid dan sekaligus etika.[31] Tauhid dan etika yang merupakan intisari wahyu itu dimasukkan dalam konsep-konsep politik. Pada masa lalu, al-Farabi melakukan ini hingga dia menyatakan bahwa bentuk negara terbaik adalah negara yang dipimpin oleh seorang nabi. Bila tidak ada lagi seorang nabi, maka seorang filosof juga boleh mengingat para filosof itu cinta kebijaksanaan, sifat dasar seorang nabi. Upaya yang dilakukan oleh al-Farabi itu kemudian dihidupkan kembali oleh Sukarno, Bung Hatta, dan para anggota BPUPKI dalam Pancasila dan UUD 1945. Pembentukan ideologi Pancasila merupakan ramuan cerdas yang memandu arah negara Indonesia. Pancasila menjadi ideology politik yang mengandung sekumpulan ide, nilai, argument yang koheren yang kokoh di tengah pertarungan ideologi yang ada. Sebagai ideologi politik, Pancasila memenuhi kriteria yang ditulis oleh Mel Thompson sbb:

> "A political ideology is a set of ideas, values and arguments that hang together to give a coherent overall view of what society should be like. By the twentieth century there was a wide range of competing political ideologies on offer: socialism, communism, conservatism, liberalism, nationalism, fascism, anarchism and –more recently – environmentalism."[32]

Dalam perspektif Islam, walaupun epistemologi ilmu politik pada dasarnya *burhân,* namun masih ada yang berkeinginan menjadikan *bayân* sebagai epistemologi ilmu politik. Pandangan inilah yang dianut oleh Rasyid Ridha, Sayyid Qutub, dan Abu al-A'la al-Maududi. Akibatnya ilmu politik di tangan mereka menjadi sangat utopis dan ideal namun sulit diaplikasikan. Ilmu politik menjadi lepas dari konteks riil dan sosial karena mengabaikan bukti-bukti material dan em-

---

[31] Muhammad Âbid Al-Jâbirî, *Takwîn al-Aql al-Arabî* (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-Arabi, 1993); Muhammad Âbid Al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-Arabî* (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-Arabi, 1991), 383-484.

[32] Mel Thompson, *Understand Political Philosophy* (Blacklik: The McGraw-Hill Companies, Inc., 2010), 75.

piris (*al-burhân*).[33] Ilmu politik yang mestinya berisi negosiasi realitas masyarakat cenderung menghabiskan waktu untuk menegosiasikan makna ayat al-Qur'an yang terkait politik. Ilmu politik yang berbasis pada teks al-Qur'an dan Sunnah (*bayân*) pada akhirnya menjadikan ilmu politik tidak lagi menjadi induktif tapi deduktif. Pandangan deduktif cenderung sulit untuk diterapkan dalam realitas politik. Bila ilmu politik didasarkan pada deduksi, maka ia akan berbicara semata-mata yang seharusnya bukan apa yang terjadi dalam realitas politik.

Pertanyaan kedua dalam epistemologi, bagaimana cara mendapatkan ilmu, dapat dijelaskan sebagai berikut. Dalam ilmu politik sekuler, cara mendapatkan ilmu dilakukan dengan penalaran rasio dan pengamatan inderawi. Sementara dalam ilmu politik yang sudah terislamisasi dua upaya itu ditambah dengan pengambilan (*istimbath* dan *ijtihad*) atas kandungan wahyu.

Pertanyaan ketiga, bagaimana membedakan ilmu yang benar dari yang salah, dapat dijelaskan sebagai berikut. Untuk metode rasional, cek kebenarannya dilakukan dengan cara koherensi. Untuk metode empirical, cek kebenarannya dilakukan dengan korespondensi. Sementara untuk metode istimbath dan ijtihad, cek kebenarannya dilakukan dengan cara ketaatan pada teori istimbatn dan ijtihad.

D. Aksiologi Ilmu Politik

Aksiologi adalah fungsi dari ilmu.Secara umum, fungsi ilmu adalah untuk memudahkan kehidupan manusia. Setiap ilmu memiliki fungsinya masing-masing tergantung pada objek kajian ilmu itu. Ilmu-ilmu sekuler, pada umumnya, membatasi diri pada memudahkan kehidupan manusia atau dengan terminologi lain membahagiakan manusia dalam kehidupan dunia semata tanpa memperhatikan kehidupan akherat. Sementara untuk ilmu-ilmu yang sudah terislamisasi, akan memberikan perhatian khusus pada kehidupan akherat. Ilmu yang sudah terislamisasi bertujuan membantu manusia dalam meng-

[33] Nasih N. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politik in the Arab World* (London: Routledge, 1991), 10; al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-Arabî.,* 345-9.

gapai kebahagiaan dunia dan akherat sekaligus. Mungkin ini hal yang tidak masuk akal bagi para pemerhati ilmu-ilmu sekuler. Namun sesungguhnya mudah untuk dijelaskan.

Bagaimana menggapai kebahagiaan dalam kehidupan akherat? Wahyu mengajarkan bahwa taatlah pada etika. Ketaatan pada nilai baik dan buruk akan mengantarkan manusia bahagia di dunia dan di akherat. Maka ilmu yang mengantarkan bahagia di akherat adalah ilmu yang didalamnya etika dijunjung tinggi. Mungkin diskusi akan berkembang tentang mengapa manusia harus percaya akherat dan oleh karena itu harus menjunjung tinggi etika?

Untuk menjelaskan pertanyaan itu, saya akan mengajukan pertanyaan. Pernahkah dalam perjalanan hidup Anda, Anda ditolong orang? Berapa banyak orang yang sudah menolong Anda? Tentu banyak sekali.Yakinkah Anda bahwa semua orang yang pernah menolong Anda itu sudah Anda beri imbalan? Saya yakin belum.

Sebaliknya, pernahkah dalam perjalanan hidup Anda, Anda diganggu orang lain? Berapa banyak orang yang sudah mengganggu Anda? Tentu tidak sedikit.Yakinkah Anda bahwa semua orang yang pernah mengganggu Anda itu sudah mendapat balasan atas perbuatannya? Saya yakin belum.

Dua pertanyaan yang berbeda itu akan membantu manusia dalam memahami bahwa akherat itu ada. Mengapa? Logika akan menuntut akherat harus ada. Bila akherat tidak ada, betapa enaknya para penjahat dan betapa ruginya para penolong. Pertanyaan berikutnya, bila manusia yakin akherat itu ada, bagaimana menggapai kehidupan yang baik di sana? Bukankah belum ada orang yang hingga kini pernah mengunjunginya dan mengabarkannya? Jawabnya adalah bertanyalah pada yang memiliki akherat yaitu Allah swt. Allah mengajarkan bahwa syarat masuk surga itu ada 3 yakni beriman, beramal salih, dan percaya pada hari akhir/pembalasan. Ketiganya itu sesungguhnya bisa disederhanakan dengan taat pada etika.

Aksiologi ilmu politik adalah untuk mengantarkan manusia agar mampu menciptakan kehidupan bersama yang lebih baik. Kehidupan

bersama yang baik baru akan tercipta jika setiap anggota masyarakat mendapatkan kebahagiaan yang diharapkan. Maka aksiologi ilmu politik sesungguhnya adalah mengantarkan manusia untuk menggapai kebahagiaan bersama. Untuk ilmu politik yang sekuler, maka kebahagiaan itu tentu sebatas kebahagiaan di dunia. Sementara untuk ilmu politik yang sudah terislamisasi memiliki aksiologi yang lazim dimiliki oleh ilmu yang sudah terislamisasi lainnya yakni kebahagiaan bersama di dunia dan di akherat. Ini merupakan islamisasi yang dilakukan al-Farabi atas ide Plato tentang kebahagiaan. Antony Black menulis:

> "Al-Farabi's discussion of social development and political organisastion emerged (as did Plato's and, to a lesser extent, Aristotle's) out of discussion of knowledge, happiness, and virtue. But in al-Farabi political society is still more systematically tied into a cosmic, epistemological and ethical context. The main purpose of political community is, as we have seen, to propagate knowledge and virtue. The philosophers in general followed Plato and Aristotle in identifying happiness (*sa'ada:eudaimonia*) as the goal of human action, and of association, and of the craft of politics. This craft is both philosophical and royal in that it requires knowledge and power. Happiness is 'the good without qualification'. Right conduct is what leads to happiness, wrong conduct is what prevents happiness. These Platonic ideas are islamised by saying that the aim is happiness in both this world and the next."[34]

Dalam konteks ini, maka menggapai kebahagiaan walaupun hal itu mungkin dan mudah dicapai, tapi jika untuk memperolehnya harus mencederai nilai etika, maka hal itu akan membahayakan tercapainya kebahagiaan akhirat.

E. Ilmu Politik dan Filsafat Politik

Ilmu Politik berbeda dari filsafat politik. Sebagaimana sosiologi dan ekonomi, ilmu politik berbicara tentang apa yang terjadi (deskriptif). Sementara filsafat politik berbicara tentang apa yang seharusnya

34 Antony Black, *The History of Islamic Political Thought From the Prophet to the Present*, Second Edition, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 70.

(normatif).[35] Itulah makanya, Plato merupakan tokoh filsafat politik bukan tokoh ilmu politik. Plato menyatakan bahwa ilmu dan kebajikan harus menyatu. Thompson menulis:

> "The key to Plato's political thought is his conviction that knowledge and virtue are one and the same. Whatever isreasonable is right; whatever is right is reasonable. He holds that injustice is caused by ignorance, and therefore the man of reason will always act justly. For Plato, philosophers have a reasoned understanding of reality – their right to rule derives from their understanding of reality, and of what is in the interests of all who live within the *polis*. They alone have a natural understanding of those ethical principles that encourage humankind to flourish and the political structures within which this can happen."[36]

Walaupun Plato juga berbicara tentang pentingnya memahami realitas, namun realitas dalam konteks Plato tetap dikaitkan dengan idealitas. Dengan demikian, realitas dalam kerangka Plato dibicarakan masih dalam konteks filsafat politik. Plato menggambarkan realitas seperti cerita gua. Thompson menceritakan ulang tentang pemikiran Plato sbb:

> "In one of the most famous passages in all philosophy, Plato describes prisoners in a cave, chained to face a wall upon which shadows move to and from, cast by objects being moved between them and a fire which burns behind them. Having known nothing else, the prisoners mistake the shadows for reality. One prisoner is freed, and forced to turn to see the objects and the fire, and then – painfully – he moves up into the light beyond the cave. Having seen the light of the sun, he realizes that the shadows are no more than unreal, ever-changing copies, and not reality itself. He then descends again into the cave to explain this to the other prisoners, but they reject his claims as foolish and continue to concentrate on predicting the patterns and movements of their shadows, which is the criterion by which they judge one another to be successful. This analogy is generally used to highlight Plato' s theory ofknowledge – the difference between individual things

[35] Mel Thompson, *Understand Political Philosophy*., 3.

[36] *Ibid.,*29.

(the shadows) and the corresponding eternal realities. But it is equally an account of the folly of political life. Those who concentrate on the passing shadows – trends, focus groups, opinion polls and the media in a modern context – are unable to appreciate the fundamental realities and principles that alone will bestow wisdom. Hence, those who are to rule the state – the Guardians – need to be trained and equipped to do so in such a way that they do not fall into the temptations of impartiality and self-interest, but constantly use as their reference the sun beyond the cave – his 'Form of the Good'."[37]

Idealitas Plato, juga terlihat pada nasehatnya agar pemimpin tahan godaan materi. Bila itu diabaikan, maka seorang pemimpin akan berubah menjadi tiran yang mencari keuntungan pribadi dan mengabaikan kebaikan publik. Thompson menggambarkan sbb:

> "Plato also considers it important that rulers, as individuals, should be free from the temptation to accumulate gold or silver, for fear that, once they start to accumulate benefits from their office, they will turn into tyrants seeking their own advantage, rather than the good of the *polis*."[38]

Selain persoalan idealitas dan realitas, perbedaan mendasar antara ilmu politik dengan filsafat politik terletak pada model jawaban yang diberikan keduanya atas persoalan. Sebagaimana layaknya filsafat, filsafat politik memang tidak memberikan jawaban langsung atas persoalan yang ada. Tapi, ia memberi landasan rasional untuk menjawab masalah yang ada.[39] Sementara ilmu politik dituntut untuk mampu memberikan jawaban yang lebih konkret. Itulah makanya, ilmu politik harus lebih didukung oleh riset-riset riil melalui survei dan penggalian data di lapangan.

Dengan demikian, jelaslah bahwa ilmu politik berbeda dari filsafat politik. Filsafat politik merupakan bagian dari etika. Sementara

---

[37] *Ibid.*,30.

[38] *Ibid.*,31.

[39] *Ibid.*,20.

ilmu politik bukan bagiannya. Mengapa? Filsafat politik mempelajari upaya agar semua warga negara menaati moral. Thompson menulis:

> "Political philosophy is essentially a branch of ethics – the study of how people behave morally. We know what we mean when we say that someone is morally good; we assume that they will be principled in their personal life and their dealings with other people. But what is the equivalent of the good person when it comes to the way in which nations behave?[40]

Watak dasar filsafat politik dengan sendirinya sudah sejalan dengan ajaran dasar Islam yang selalu menjunjung tinggi etika baik dalam ranah pribadi apalagi ranah sosial. Para filosof politik dengan sendirinya memiliki ide-ide yang selaras dengan nilai-nilai etika Islam seperti keadilan social, kebaikan public, dan *good governance*.[41] Dengan demikian, apakah bisa dikatakan bahwa filsafat politik merupakan wujud konkrit dari paradigm *unity of sciences*?

Jawabannya belum tentu. Jika filsafat politik didasarkan pada nalar *burhan*, maka filsafat politik dengan sendirinya merupakan perwujudan dari paradigm *unity of sciences.* Namun jika filsafat politik hanya berhenti pada nalar rasional dan empirikal, maka filsafat politik belum merupakan implementasi dari paradigma *unity of sciences.* Mengapa demikian? Karena nalar *burhân* berbeda dengan rasionalisme dan empirisme. Nalar *burhân* selalu menyadari bahwa *burhân* itu bersumber dari Allah.[42] Sementara rasionalisme dan empirisisme tidak. Dengan kata lain, nalar *burhân* merupakan nalar rasionalisme dan empirisisme serta seluruh pengembangannya yang sudah diberi ruh tauhid. Nalar *burhân* merupakan spiritualisasi dari nalar rasional, empirikal, dan seluruh pengembangan keduanya.

---

[40] *Ibid.,* viii.

[41] M.A. Muqtader Khan, *Islam and Good Governance: A Political Philosophy of Hisân* (New York: Palgrave Macmillan, 2019), 3-13.

[42] M. Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-Arabî*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabiy, 1993; M. Abid al-Jabiri, *Takwîn al-'Aql al-Islâmî,* Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabiy, 1993.

Aplikasi paradigm *unity of sciences* dalam filsafat politik telah dilakukan oleh para filosof muslim. Namun demikian, aplikasi itu baru pada ranah pemikiran filosofis belum menurun pada ranah teori politik yang konkret. Ini terlihat jelas dalam pemikiran politik Islam. Sebagian tema-tema penting dalam filsafat politik telah dijawab oleh para fislosof muslim dengan berpedoman pada inspirasi wahyu. Namun masih banyak pula permasalahan yang belum terjawab dengan baik. Sebagian permasalahan sudah dijawab tapi belum bisa teruji di lapangan. Permasalahan-permasalahan filsafat politik seperti persoalan kehidupan yang baik (*good life*), kontrak sosial, ideologi, persamaan derajat, hak dan keadilan, gender dan budaya, serta kebangsaan dan perang,[43] telah dijawab oleh para filosof muslim yang berbasis pada nalar *burhani.* Al-Farabi, Ibn Rusyd, dan al-Mawardi merupakan perintis dalam filsafat politik Islam. Hanya saja, rintisan mereka itu masih perlu diterjemahkan dalam ranah ilmu politik, ranah apa yang terjadi, bukan ranah apa yang seharusnya terjadi.

Para filosof politik muslim telah mencoba menjawab masalah perilaku rakyat walaupun sudah barang tentu terikat dengan ruang dan waktu. Pemikiran para fislosof politik muslim cenderung berkutat pada apa yang seharusnya terjadi, belum banyak berbicara tentang apa yang senyatanya terjadi. Oleh karena itu, negosiasi antara apa yang ideal dengan yang riil masih belum selesai dalam ilmu politik Islam. Dengan kata lain, bagaimana menerapkan konsep ideal dalam ranah riil politik masih merupakan persoalan yang abadi. Upaya untuk menjawabnya secara tuntas dan bisa dijalankan di lapangan merupakan proses yang tidak akan pernah berakhir. Mengingat politik merupakan dunia riil, maka menjawabnya pastilah harus situasional dan kondisional. Namun dalam menjawab politik riil, seseorang tidak bisa melepaskan dari ideal politik. Dalam kerangka inilah, maka antara ilmu politik dan filsafat politik sangat berkait erat. Inilah yang disinggung oleh Mel Thompson:

---

[43] Mel Thompson, *Understand Political Philosophy…,* 1-70.

> "Like ethics, political philosophy is therefore concerned with the practical. It addresses issues of immediate concern to everyone and examines ideas that have – for good or evil – shaped the lives of whole generations. When some crucial event takes place – a war, an economic crisis, a global threat, a spate of terrorist attacks – people will naturally ask fundamental questions about how we should deal with such things. Politicians are required to find answers and implement them, but they need to be guided by principles about how we should live and how society should be governed. So circumstances are always throwing up new questions for political philosophy."[44]

Islam memiliki perhatian yang besar tentang upaya untuk menciptakan kehidupan bersama yang baik dan berkeadilan. Itulah maknya, ajaran tentang kepedulian pada fakir miskin, orang-orang yang dilemahkan, dan keadilan sosial sangatlah penting dalam Islam. Namun bagaimana memastikan bahwa cita-cita kebaikan publik itu bisa terwujud sepanjang waktu, Islam hanya memberikan sinyal yang sedikit. Selebihnya diserahkan kepada akal manusia. Para filosof politik memiliki tugas mendasar tentang hal ini. Dengan demikian, para filosof politik sesungguhnya adalah orang yang dibutuhkan dalam ajaran Islam. Merekalah pengemban tugas kenabian. Pertanyaan seputar keadilan sosial dan kebaikan publik menjadi konsen mereka persis seperti yang dilakukan oleh para nabi pada masa lalu. Para filosof politik menjalankan tugas filsafat politik tentang upaya yang harus diambil dalam rangka mewujudkan kebaikan publik. Thompson menulis:

> "Political philosophy is concerned with the basic principles and values that underpin political life. It asks 'What is the best way to organize society in order toallow all its citizens to enjoy the good life?' It sets about trying to balance the desire for freedom against the need for justice, or the right of an individual to better himself or herself economically against the desire for fairness and a concern for the poorest in society. Open any newspaper, and you will be confronted with issues of right and wrong, about whether a law is fair, or what should be done with those who break it. There will be accounts of war and the suffering that it causes – leading to questions about whether it is

[44] *Ibid.,*13.

> ever right to go to war in the first place, or how it should be conducted to minimize the suffering of ordinary people. We all assume that we should be able to go about our ordinary lives without fear of terrorist attack, or arbitrary arrest, or being exploited by a ruling elite. And we do so because we have a basic sense of fairness, justice and freedom. From Plato onwards, philosophers have grappled with questions about justice and equality, about the values that make for a stable society, and about how people should participate in the governing of society. How can this best be done? What sort of government is most likely to deliver what we need and want? These questions form the basis of political philosophy."[45]

Terdapat perubahan agenda filsafat politik selama 40 tahun terakhir dari perhatian pada struktur politik yang melindungi warga menuju harapan individu pada negara untuk memenuhi atau memfasilitasi keinginannya. Sebelum tahun 1970-an, perhatian terpusat pada konstitusi dalam rangka memperbaiki kehidupan warga. Setelah 1970-an, perhatian bergeser pada konsep-konsep kunci seperti:

- kebebasan *(freedom)*
- keadilan (*justice)*
- persamaan dalam kesempatan (*equality of opportunity)*
- hak-hak (*rights)*
- keadilan dalam pembagian sumber daya (*fairness in sharing material resources)*
- otoritas dan keamanan politik (*political authority and security)*.

Disamping itu, masih ada isu-isu baru yang menjadi pusat perhatian seperti:

- hak-hak sipil *(civil rights)*
- pemikiran feminis (*feminist thinking)*
- globalization (*globalization)*

[45] *Ibid.,* vii.

- tanggung jawab internasional baik dalam hal perang maupun lingkungan
- elemen-elemen agama dalam divisi politik.
- Perubahan iklim dan ekologi politik.
- terorisme (*terrorism)*.[46]

Semua isu itu harus dinegosiasikan mengingat sangat mungkin saling bertabrakan dan bertentangan. Negosiasi itulah prinsip penting dalam filsafat politik agar keadilan distributif tercapai. Thompson menulis:

> "But the problem is that these concepts may compete with one another. If everyone were given complete freedom, there might be no justice or fair sharing. If everyone were forced to be equal, and to receive a fixed share of material goods, individual freedom to improve one's situation in life would be curtailed. What one person may see as justice and fairness, another may see as an infringement of his or her individual rights. A key feature of political philosophy is negotiating between these principles, and getting them to interlock for maximum benefit. But 'maximum benefit' suggests some form of distributive justice – in other words, that society should be so organized that everyone receives a fair and appropriate share of resources. For some, that economic agenda remains central to the task of political philosophy."[47]

Sayangnya, arah politik global saat ini cenderung untuk menuju kutub yang sama yakni kapitalisme. Sejak Uni Soviet runtuh, demokrasi liberal dan kapitalisme yang mencita-citakan kebebasan individu dan ekonomi pasar bebas menjadi satu-satunya pilihan arah politik global. Francis Fukuyama dalam *The End of History and the Last Man* (1992) menjelaskan hal itu dengan sangat argumentatif.[48] Dengan demikian, negosiasi menjadi tidak berjalan mengingat hanya ada satu pilihan yang ada, yakni kapitalisme. Padahal dalam filsafat politik,

---

[46] *Ibid.,*13-16.

[47] *Ibid.,*14.

[48] *Ibid.,*15-16.

kompromi dan negosiasi adalah sebuah kelaziman. Thompson menulis:

> "Politics will always be a matter of compromise in a democracy, because people's needs and abilities are so different and cannot all be equally satisfied. The important thing is to establish and negotiate between foundational values."[49][]

[49] *Ibid.*,65.

BAB III
Ilmu Politik dan Falsafah Kesatuan Ilmu

Paradigma *Unity of Sciences* memiliki tiga strategi yakni spiritualisasi ilmu-ilmu modern, humanisasi ilmu-ilmu keislaman, dan revitalisasi *local wisdom* dalam aktivitas ilmiah. Tiga strategi tersebut muncul dari hasil penggalian atas fenomena krisis yang dialami oleh tiga ranah, yakni ilmu-ilmu sekuler modern, ilmu-ilmu keislaman, dan jati diri masyarakat muslim.

A. Spiritualisasi Ilmu-ilmu Modern: Bagaimana dengan Ilmu Politik?

Maksud spiritualisasi di sini adalah meniupkan ruh ketuhanan ke dalam ilmu-ilmu modern, populer dengan sebutan ilmu sekuler, seperti politik, matematika, fisika, kimia, dan biologi yang dikembangkan oleh Barat. Terhadap ilmu jenis ini disuntikkan ruh ketuhanan. Untuk program studi sosiologi, misalnya, perlu disuntikkan ruh ketuhanan ke dalam ilmu itu. Pertanyaannya adalah bagaimana menyuntikkan ruh ketuhanan ke dalam ilmu sosiologi? Bagaimana pula menyuntikkan ruh ketuhanan dalam ilmu-ilmu sekuler lainnya? Guna menjalankan strategi ini, tiga langkah dapat ditempuh. Ketiga langkah itu adalah:

a. Ayatisasi

Ayatisasi dalam konteks ini berarti mencarikan ayat yang relevan dengan teori-teori ilmu pengetahuan modern. Langkah ini merupakan langkah paling mudah bila dibanding dengan dua langkah berikutnya. Misalnya, ilmu sosiologi menyatakan bahwa manusia adalah mahluk sosial. Dalam ilmu sosiologi terdapat teori itu. Dalam ilmu politik, dikenal pula manusia adalah mahluk politik, *zoon politicon.* Dalam konteks ini, seorang pengkaji kemudian mencari ayat al-Quran yang terkait dengan politik? Diantaranya ayat yang berbunyi *wasyâwirhum fil amri,*[1] *Wa amruhum syûra bainahum,*[2] *Wa'tashimû bihablillâi jamî'an walâ tafarraqû.*[3] Dengan demikian, jika seorang pengkaji sosiologi sudah mengetahui ayat-ayat terkait dengan sosiologi, seorang pengkaji ilmu politik mengetahui ayat-ayat tentang politik, maka pengkaji itu berarti sudah menjalankan langkah pertama dalam strategi spiritualisasi ilmu-ilmu modern yaitu ayatisasi. Mahasiswa FISIP, misalnya, yang mengkaji sosiologi dan hanya mengenal Max Weber, Emile Durkhaim, dan Jurgen Habermas pada saat yang sama tidak mengenal ayat-ayat al-Qur'an yang terkait dengan bidang ilmunya, maka sesungguhnya ia belum menjalankah langkah ayatisasi ini. Kekeliruan yang bersangkutan semakin parah bila ia justru mendewakan teoretikus Barat tersebut.

Langkah ayatisasi merupakan langkah yang sederhana dan berlaku bagi semua ilmu modern. Setiap pengkaji ilmu-ilmu modern mendapat tugas tambahan untuk mencari ayat yang relevan guna mendapatkan pembenaran atau bantahan spiritual dari dalil *qauliyyah*. Seorang pengkaji sudah harus terbiasa bertanya dalam dirinya, "Teori ini bila dikaitkan dengan ayat al-Qur'an itu bagaimana?" Inilah langkah pertama dalam strategi spiritualisasi ilmu-ilmu modern. Semua ilmu yang disebut dengan ilmu pengetahuan modern seperti ilmu kimia, fisika, biologi, dan matematika perlu dikaitkan dengan da-

[1] QS Ali Imran: 159.

[2] QS asy-Syura: 38.

[3] QS Ali Imran: 103.

lil *qauliyyah*. Seorang pengkaji ilmu matematika, misalnya, ia sudah selayaknya bertanya bagaimanakah perspektif al-Qur'an tentang matematika. Bukankah al-Quran juga berbicara dengan ilmu matematika saat menjelaskan aturan tentang pembagian warisan?

b. Penggabungan (fusi) nama

Strategi ini sudah dilakukan dalam dua puluh tahun terakhir di Indonesia. Nama mata kuliah dan program studi dilakukan fusi yang mencerminkan fusi dari dua jenis paradigma, yakni Barat dan Islam. Nama-nama seperti perbankan syariah, ekonomi Islam, dan komunikasi Islam merupakan wujud dari strategi kedua ini.

c. Penggabungan (fusi) secara filosofis

Setiap ilmu memiliki tiga struktur dasar, yaitu ontologi, epistimologi, dan aksiologi. Ontologi mengkaji apa yang dipelajari dalam ilmu itu? Epistemologi mempelajari dari mana ilmu itu diperoleh? Kemudian aksiologi memberikan perhatian pada masalah fungsi atau manfaat suatu ilmu pengetahuan. Meniupkan ruh ketuhanan atau spiritualisasi terhadap ilmu-ilmu modern itu bisa melalui fusi (penggabungan) atau mengintegrasikan antara nilai-nilai ketuhanan (tauhid) ke dalam aspek filosofis dari suatu ilmu pengetahuan. Fusi itu bisa dilakukan pada salah satu atau semua aspek filosofis dari ilmu pengetahuan tersebut sesuai dengan karakter ilmu pengetahuan yang dimaksud. Fusi itu bisa dilakukan dalam aspek ontologis, epistemologis, maupun aksiologis. Nilai tauhid dimasukkan pada salah satu atau semua aspek filosofis ilmu pengetahuan.

Langkah fusi filosofis dapat diilustrasikan sebagai berikut. Dalam ilmu matematika, misalnya, dikenal 3 x 4 = 12. Sementara 1 juta + 1 juta = 2 juta. Dan 5 juta dikurangi 1 juta = 4 juta. Fusi filosofis terhadap ilmu matematika bisa dilakukan dengan cara memasukkan nilai ketuhanan dalam aspek aksiologis dari ilmu matematika. Untuk apa keterampilan hitung itu digunakan. Bila keterampilan itu digunakan

untuk kebaikan maka fusi sudah dilakukan. Namun bila digunakan untuk membantu koruptor, maka fusi belum dilakukan.

Dalam konteks ilmu matematika, aspek epistemologi dan ontologinya baik ilmu matematika sekuler maupun yang Islami sesungguhnya sama saja. Tapi, dalam aspek aksiologi, untuk apa keterampilan menghitung semacam itu, baru terdapat perbedaan. Keterampilan menghitung yang digunakan membangun masjid, misalnya, berarti keterampilan itu sudah dimasuki nilai-nilai ketuhanan. Namun, bila keterampilan menghitung itu untuk mengkorupsi dana pembangunan jalan dan jembatan, maka keterampilan itu belum dimasuki oleh nilai-nilai ketuhanan. Bila seorang sarjana matematika mendapat alokasi anggaran 5 milyar, sementara yang ditunaikan hanya 2 milyar dan yang 3 milyar masuk kantongnya sendiri, berarti filsafat kesatuan ilmunya tidak dijalankan. Dia melakukan apa yang tidak disetujui oleh falsafah kesatuan ilmu pengetahuan. Maka untuk ilmu matematika, fusi filosofis dilakukan pada aspek aksiologi, yakni untuk apa keterampilan menghitung itu? Dalam pandangan falsafah kesatuan ilmu pengetahuan, semua ilmu hanya digunakan untuk kebaikan manusia baik di dunia maupun akhirat. Dengan demikian, dalam konteks ilmu matematika, perbedaan matematika sekuler dengan matematika Islam terletak pada aspek aksiologinya, bukan pada aspek ontologinya atau epistemologinya.

Model spiritualisasi ilmu pengetahuan modern tergantung pada karakter ilmu itu sendiri. Pada ilmu tertentu, boleh jadi, spiritualisasi dilakukan pada salah satu dari tiga pilar ilmu itu seperti aspek ontologinya, epistimologinya, atau aksiologinya saja. Sementara pada ilmu lain, bisa jadi spiritualisasi bisa dilakukan pada ketiganya sekaligus. Ilmu kedokteran, misalnya, fusi nilai-nilai ketuhanan pada tiga aspek tersebut sangat mungkin dilakukan. Bila bahan-bahan kosmetik dicampur dengan kandungan lemak babi, misalnya, maka aspek ontologi dari ilmu kosmetik harus dimasuki oleh nilai-nilai keislaman agar tidak menggunakan lemak babi. Spiritualisasi aspek ontologi ilmu kosmetik mengarahkan para peneliti untuk mencari bahan kosmetik yang halal, baik secara substansi maupun sistem pengelolaannya. Bukankah

Allah telah memberikan bahan-bahan alami yang bisa dibudidayakan untuk konsmetik? Seorang wanita yang ingin tampil cantik tidak harus menggunakan bulu mata buatan pabrik. Ia bisa memanfatkan bahan halal yang tersedia di alam.

Permasalahan yang muncul di kalangan umat Islam saat ini adalah kemalasan melakukan riset. Bangsa muslim seringkali malas melakukan riset untuk memproduksi ilmu kedokteran yang secara ontologis halal. Seseorang yang akan naik haji, misalnya, pasti disuntik vaksin Miningitis. Semua orang yang akan ke Arab Saudi disuntik Miningitis agar tidak terkena sakit radang otak. Bila vaksin itu hasil impor, sulit dipastikan bahwa vaksin itu terbebas dari kandungan yang tidak halal. Padahal, pemerintah Indonesia mewajibkan vaksinasi itu bagi semua calon jamaah haji Indonesia. Pertanyaannya adalah mengapa belum ada upaya dari bangsa Indonesia untuk memproduksi vaksin itu secara mandiri? Bila produsen vaksin Miningitis pernah belajar falsafah kasatuan ilmu pengetahuan, tanpa disuruh pun ia akan memastikan kehalalan vaksin Miningitis, walaupun harus berusaha keras untuk melakukan riset dan memproduksinya sendiri.

Contoh lain fusi filosofis dapat dilihat dalam ilustrasi imajiner si Dani. Selepas kuliah, Dani ingin menjadi pengusaha. Dia berpikir keras untuk menemukan jenis usaha yang tepat baginya. Latar belakangnya adalah sosiologi. Ia sadar bahwa sosiologi mempelajari interaksi antar manusia. Dani melihat bahwa perkembangan media sosial semakin abai pada etika. Ia melakukan pengamatan sekilas melalui pemberitaan media tulis dan cetak. Ia memiliki kesimpulan sementara bahwa media sosial memfasilitasi banyak suami yang tidak setia dengan istrinya. Di kota-kota besar, kasus perselingkuhan semakin sering terjadi. Dani memiliki ide yang kreatif untuk membuat sebuah produk usaha yang di dalamnya mengalir nilai-nilai ketuhanan. Dani berpikir keras bagaimana agar dirinya menemukan jenis usaha yang mampu menurunkan jumlah laki-laki hidung belang. Hingga pada suatu malam, Dani menemukan ide untuk memproduksi celana besi. Celana besi itu bukan untuk alat berperang atau alat olah raga, melainkan alat untuk pengamanan. Celana besi itu beremot control. Celana

itu dianjurkan dipakai khusus bagi laki-laki yang potensial menjadi hidung belang. Saat suami keluar rumah, remot control dipegang istrinya. Kalau suami mau pergi ke toilet, ia bisa mengontak istrinya. Bila jarak menghalangi kerja remot control, maka kode-kode khusus bisa digunakan. Istri mengganti kode itu secara periodik. Bila remot control atau kode buka bekerja, celana itu akan membuka dan setelah 5 menit akan menutup secara otomatis. Ide Dani yang unik itu muncul karena terinspirasi oleh falsafah kesatuan ilmu pengetahuan yang mengajarkan bahwa interaksi antar manusia itu harus dilandasi oleh ajaran ketuhanan. Perselingkuhan dan perzinaan melanggar ajaran ketuhanan. Dalam hal ini, Dani telah melakukan fusi filosofis. Ia menyatukan ajaran tuhan dalam dunia usaha yang dirintisnya itu.

Demikianlah ilustrasi fusi filosofis baik dalam aspek ontologi maupun aksiologi. Contoh kosmetik merupakan contoh fusi filosofis dalam aspek ontologi. Sementara contoh fusi filosofis dalam aspek aksiologis terlihat dalam contoh keterampilan berhitung matematika dan usaha Dani.

Adapun fusi filosofis dalam aspek epistemologis dapat dijelaskan sebagai berikut.Dari mana ilmu itu berasal, itulah inti pertanyaan epistemologis. Banyak diantara ilmuwan Barat menganggap alam ini ada dengan sendirinya. Mereka meneliti ilmu pengetahuan dan mengembangkannya tanpa bertanya lagi dari mana ilmu itu berasal. Padahal, Islam mengajarkan bahwa alam seisinya ini termasuk ilmu yang diperoleh dari mempelajari alam ini berasal dari Allah SWT. Akibat dari pertanyaan epistemologis yang kurang tuntas itu, riset-riset mereka menafikan peran Tuhan pada alam semesta seperti yang dilakukan oleh seorang naturalis Inggris Charles Darwin (1809-1882). Padahal, jika teori evolusi itu benar, manusia cukup pernyataan bahwa evolusi makhluk hidup itu berjalan atasa skeranio Tuhan,

Falsafah kesatuan ilmu menjelaskan bahwa Allah itu memiliki dua dalil, yaitu alam (*al-kaun*) dan al-Qur-an (*al-qaul*). Kedua dalil itu merupakan tanda untuk mengenal Allah. Allah itu bisa dikenal melalui dua tanda itu yang oleh al-Kindi dan Ibn Khaldun disebut dengan dalil *kauniyyah* dan dalil *qauliyyah*. Al-Quran menyebut tanda

itu sebagai ayat. Maka Allah berfirman: "*Wamin ayatihi ankhalaqa lakum min anfusikum azwaja*/Diantara tanda kebesaran Allah adalah menciptakan dari jenis kamu berpasang-pasangan" (QS ar-Rum: 21). Manusia diciptakan berpasang-pasangan itu merupakan tanda. Allahlah yang menciptakan tanda itu.Al-Quran menyatakan demikian.Alam seisinya, dunia manusia, menyatakan demikian. Dengan demikian terdapat kecocokan antara ayat *qauliyyah* dan ayat *kauniyyah*. Bila ada ilmuwan yang meneliti ayat *kauniyyah* sementara dia tidak mempercayai yang menciptakan ayat *kauniyyah*, itu namanya belum berparadigma kesatuan ilmu pengetahuan. Falsafah kesatuan ilmu pengetahuan bila melihat ayat *kauniyyah* selalu mengaitkan dengan ayat *qauliyyah* dan selalu mengaitkannya dengan Sang pencipta keduanya. Maka seorang pengkaji falsafah kesatuan ilmu diharapkan memiliki sifat-sifat yang dimiliki oleh Allah swt terkait ilmu yang dimilikinya itu. Ilmuwan yang semacam itulah yang disebut dengan ilmuwan yang saleh.

Fusi filosofis melahirkan cara pandang yang khas atas ilmu pengetahuan. Setiap manusia mempunyai cara memandang sesuatu. Itulah yang disebut dengan *mindset.* Membentuk *mindset* membutuhkan waktu yang lama. Setelah *mindset* terbentuk, untuk mengubahnya juga membutuhkan waktu yang amat lama. Ini berbeda dengan strategi ayatisasi. Ayatisasi bisa dilakukan dengan lebih cepat.

Dalam ayatisasi, seseorang dapat menggunakan kitab *Fathurrahmân* atau cara lain untuk mencari ayat al-Qur'an yang terkait dengan masalah tertentu. Kitab *Fathurrahmân* akan membantu seseorang dalam mencari ayat yang diinginkan. Misalnya, seseorang ingin mencari ayat terkait pernikahan. Ia dapat mencari kata *nakaha* di *Fathurrahmân. Fathurrahmân* akan memberi tahunya, berapa kali kata *nakaha* dalam al-Qur'an disebut dan pada surat apa saja kata itu muncul.

Membentuk *mindset* yang integratif tidaklah mudah namun harus dilakukan. Ia membutuhkan bacaan yang tepat, guru yang tepat, dan pembimbing yang tepat pula. *Mindset* integratif banyak dilupakan bangsa Indonesia saat ini. *Mindset* integratif pada dasarnya adalah cara pandang yang berketuhanan. Bisa saja, seseorang memakai

baju taqwa, berkopyah, pergi ke masjid, menjalankan shalat tarawih 22 rakaat hingga 36 rakaat, tapi ia belum memiliki *mindset* yang berketuhanan. Salah satu cirinya adalah jika diberi jabatan, ia tidak amanah. Saat ia diberi tanggung jawab tertentu, namun saat menjalankan tanggung jawab itu ia melupakan Allah, maka sesungguhnya ia belum memiliki *mindset* integratif. Dalam benaknya belum ada Tuhan. Yang ada hanya duit dan imbalan material. Inilah pentingnya fusi *worldview*, yaitu membentuk sebuah cara pandang yang berketuhanan. Ini penting dilakukan agar seseorang dalam melihat sesuatu selalu melihat Tuhan. Seorang mahasiswa, misalnya, saat mengikuti tes/ujian, ia akan merasa selalu melihat Tuhan di lokasi ujiannnya. Menanamkan jiwa ketuhanan dalam diri mahasiswa itu tentu membutuhkan waktu.

Bila dibanding dengan ayatisasi dan fusi nama, fusi filosofis jauh lebih sulit. Membentuk cara pandang yang integratif memerlukan upaya yang terus-menerus dalam membangun pikiran. Upaya ini membutuhkan proses yang lama. Apalagi, manusia modern terlalu sering melepaskan Allah dengan alasan objektivitas ilmiah. Sekedar menyebut contoh, teori *invisible hand* Adam Smith. Teori ini merupakan contoh nyata pelepasan Allah dalam dunia ekonomi. Dalam teori itu, Adam Smith menjelaskan bahwa tak semua hukum ekonomi bisa dikendalikan oleh manusia. Aspek yang tidak bisa dikendalikan oleh manusia itu dikendalikan oleh tangan yang tak terlihat (*invisible hand*). Adam smith dengan teori *invisible hand*, menjelaskan adanya faktor x dalam urusan ekonomi. Siapakah faktor x itu? Islam menjelaskan itulah Allah. Adam Smith tidak menjelaskannya. Ia tidak pernah belajar al-Quran yang menjelaskan bahwa *Allâhu yarzuqu man yasyâ'u wa yaqdiru* (QS az-Zumar: 26). Inilah keterbatasan teori Adam Smith. Cara pandangnya tentang ekonomi tidaklah memadai untuk menjelaskan fenomena ekonomi. Manusia modern memerlukan mindset yang lebih memadai. Dalam urusan ekonomi, Allah memiliki tangan dan sistemnya sendiri untuk membagi rizqi pada setiap makhluk-Nya. Oleh karena itu, manusia membutuhkan doa-doa.

Mahasiswa yang pernah belajar Falsafah Kesatuan Ilmu akan memiliki pandangan kritis terkait teori yang dihadapkan padanya. Ia

akan langsung mengetahui jika dihadapkan padanya suatu teori yang bertentangan dengan sistem filsafatnya. Contohnya adalah teori tentang *invisible hand* di atas. Ia akan mempertanyakan teori itu mengingat bertentangan dengan firman Allah: *Allâhu yabsuthu ar-rizqa liman yasyâ'u wayaqdir.*[4] Dalam ayat itu dijelaskan bahwa Allah memberikan riski kepada orang yang dikehendaki dan mengukurnya baik dalam hal besar kecilnya, kedatangannya, dan kepergiannya. Cara pandang seperti ini tidak bisa diciptakan dalam waktu sekejap.

B. Humanisasi Ilmu-ilmu Keislaman

Apa itu humanisasi ilmu-ilmu keislaman? Ilmu diambil dari penelitian yang mendalam atas sumber ilmu. Menurut Ibnu Khaldun, sumber ilmu adalah Allah, Allah menurunkan dua tanda yaitu: ayat-ayat *qauliyyah* dan ayat-ayat *kauniyyah*.[5] Ayat *kauniyyah* itu berupa alam dan isinya. Dari ayat *kauniyyah* ini lahir ilmu biologi, fisika, kimia, dan seterusnya. Sementara ayat *qauliyyah* adalah wahyu. Dari wahyu lahir ilmu-ilmu keislaman seperti ilmu al-Quran, ilmu hadits, ilmu kalam, dan ilmu fiqh.

Jika Anda mahasiswa ilmu politik, posisi Anda bukanlah pengguna strategi ini. Strategi ini akan banyak dipergunakan oleh mahasiswa fakultas ushuludin, dakwah, syariah, dan tarbiyah. Akan tetapi, Anda perlu tahu strategi ini. Paradigma kesatuan ilmu pengetahuan mengharuskan seorang pengkaji mengetahui banyak aspek dalam setiap ilmu.

Strategi humanisasi ilmu-ilmu keislaman adalah meniupkan ruh kemanusiaan ke dalam ilmu-ilmu keislaman di atas. Apa maksud dari meniupkan ruh kemanusiaan itu? Strategi ini muncul dari problem irelevansi ilmu-ilmu keislaman. Apa itu irelevansi? Agama yang luhur itu ketika dikemas, dirumuskan, dan disajikan kepada masyara-

---

[4] QS ar-Ra'd: 26.

[5] Ibnu Khaldun, *The Muqaddimah,* terj. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), 545-701 (e-book); Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007), vol 2: 1-40.

kat, ternyata isinya ada yang kurang relevan dengan kebutuhan masyarakat. Mengapa kurang relevan? Karena pada saat menggali, memasak, sampai mengemas isi agama itu, manusia menggunakan cara menggali yang sudah kadaluwarsa, begitu pula cara memasak dan mengemasnya. Oleh karena itu, *update* metode memahami agama itu penting. Metode memahami agama itu berupa paradigma berpikir dan teori-teori.

Contoh berikut adalah ilustrasi tentang pentingnya *update* teori dan paradigma berpikir. Di suatu tempat ada dua buah warung. Warung A jarang memperbaharui persediaan masakannya. Warung B setiap hari menyediakan masakan baru. Warung A hanya memiliki masakan kemarin. Warung B memiliki masakan yang selalu segar. Tidak ada masakan basi di warung B. Warung yang mana dari 2 warung itu yang paling banyak diminati? Dagangan yang dijajakan warung itu adalah gorengan. Warung B menyediakan gorengan yang baru dan panas. Sementara warung A menyediakan gorengan yang kemarin. Pembeli sudah pasti akan menyukai warung B karena masakannya selalu *update*.

Dalam sistem perkuliahan, juga memerlukan *update* materi kuliah. Dosen-dosen memiliki kewajiban untuk memperbaharui materi kuliah dengan hasil riset terbaru, sebagaimana penjual gorengan yang memperbaharui dagangannya dengan gorengan terbaru. Makanan yang baru akan membuat pelanggan suka. Kebutuhan gizinya terpenuhi dan akhirnya badannya sehat. Materi kuliah yang baik bukanlah materi kuliahyang sama yang diterima dosen saat dia kuliah. Bila itu terjadi, mahasiswa berarti mendapat materi kuliah yang sudah ketinggalan zaman. Ibarat makanan, mahasiswa jika mendapatkan materi semacam itu, ia bisa *mendem* (keracunan), mengingat teori-teori yang diterimanya sudah kedaluwarsa. Tidak seperti makanan yang mana makanan kadaluwarsa bisa membunuh penyantapnya, teori kadaluwarsa tidaklah demikian. Ia akan membuat pengguna teori itu gagal dalam memahami masalah dalam ilmu itu apalagi menyelesaikan masalah. Jika seorang sarjana menyantap teori yang kadaluwarsa dan tidak mau memperbaharuinya, maka dia akan menjadi sarjana yang

tidak diserap oleh masyarakat penggunanya. Atau untuk sementara waktu, sarjana itu diserap tapi kemudian di"bebastugas"kan karena dianggap tidak kompeten.

Dalam dunia ilmu pengetahuan, *update* teori itu penting. Ilmu-ilmu keislaman juga membutuhkan hal demikian. Untuk membangun ilmu pengetahuan Islam yang progresif dibutuhkan peniupan ruh kemanusiaan dalam ilmu-ilmu keislaman seperti ilmu al-Qur'an, ilmu hadits, dan ilmu fiqh. Tujuannya tiada lain jika ilmu-ilmu tersebut masuk ke benak seorang anak manusia, maka ilmu tersebut akan mudah dihubungkan dengan kehidupan dan realitas nyata. Inilah yang disebut humanisasi ilmu keislaman.

Jika sebuah ilmu keislaman tidak mengalami humanisasi, ia akan sulit bersentuhan dengan permasalahan zaman. Dalam masalah zakat, misalnya, dibutuhkan pemahaman tentang ilmu ekonomi. Bila seseorang mempelajari fiqh zakat dan hanya merasa cukup dengan 6 macam bidang usaha yang terkena zakat sebagaimana yang terjadi pada zaman Nabi Muhammad SAW (yakni buah-buahan, perkebunan, makanan pokok, pertanian untuk memproduksi makanan pokok, peternakan, emas, barang temuan, dan hasil tambang, ia akan kesulitan menerapkan fiqh zakat di dunia modern. Mengapa? Karena banyak profesi baru yang belum dijumpai pada masa Nabi, namun secara substansial wajib membayar zakatnya. Dosen dan dokter merupakan contohnya. Humanisasi ilmu pengetahuan keislaman mengharuskan seorang pengkaji membahas fakta-fakta baru terkait dengan ilmu keislaman yang dipelajarinya itu.

Ilustrasi berikut ini akan membuat pembaca memahami maksud penulis. Di suatu kota di Jawa Tengah, terdapat seorang dokter spesialis. Dalam sehari, ia memiliki sekitar 30 pasien. Satu orang pasien minimal membayar 300 ribu rupiah (setara dengan harga sepertiga gram emas). Dalam sehari, dokter tersebut mendapat penghasilan bersih enam juta rupiah (setara dengan 10 gram emas). Bila dikalikan sebulan, dokter itu mendapat penghasilan 180 juta sebulan (setara dengan 300 gram emas). Kalau zakat tidak dikenakan kepada dokter itu hanya gara-gara tidak pernah ada sabda Nabi secara eksplisit tentang

dokter spesialis itu, maka betapa tidak adilnya sistem hukum Islam. Maka profesi dokter spesialis sudah semestinya dikenai zakat. Demikianlah contoh kasus dari humanisasi ilmu-ilmu keislaman, khususnya dalam ilmu fiqh Islam.

Ilustrasi lebih konkret adalah sebagai berikut. Dalam rentang waktu antara abad ke-9 hingga ke-16 M, manusia memiliki keterbatasan sarana ilmiah dan teknologi. Saat itu cara berpikir manusia sangat sederhana. Walaupun beberapa ulama telah berpikiran maju dan berjasa dalam beberapa bidang ilmu, namun mereka tetaplah manusia yang memiliki keterbatasan.Keterbatasan yang tidak bisa dihindarkan adalah pikiran mereka tetaplah menjadi anak zamannya. Hasil pemikiran mereka sangat terikat oleh ruang dan waktu. Imam Syafi'i, misalnya, yang lahir 767 M dan wafat 820 M yang berjasa dalam bidang ilmu hadits, ilmu ushul fiqh, dan ilmu fiqh terikat oleh sistem ilmu pengetahuan dan pikiran zamannya. Imam Al-Ghazali yang lahir 1055 M dan wafat 1111 M yang berjasa dalam bidang ilmu tasawuf dan banyak ilmu lain juga terikat oleh paradigma zamannya. Bila hari ini, masyarakat merasa cukup dengan cara berpikir mereka, tentu kemasan agama akan mengalami ketidaksinkronan dengan tuntutan zaman. Padahal masalah-masalah kehidupan terus berkembang begitu pesat, bahkan sangat pesat. Ini tentu bukan agama yang tidak sinkron, melainkan cara memahami agama. Bisa jadi masalah ini, bagi sebagian umat Islam, bukanlah suatu persoalan. Namun, dampaknya akan terlihat dan sangat merugikan. Salah satu tanda bahwa cara memahami agama kita masih belum menyesuaikan dengan perkembangan zaman adalah jika uraian agama sudah tidak diminati oleh orang-orang di zaman ini. Mengapa tidak diminati? Karena uraian agama tidak lagi menjawab masalah masyarakat. Uraian agama tidak lagi mencerahkan apalagi menggairahkan.

Penulis pernah menjumpai sebuah kejadian di suatu masjid di wilayah Semarang. Seorang tokoh agama sedang memberikan uraian agama, sementara para pemudanya justru enggan mendengarkannya. Penulis bertanya kepada pemuda-pemuda itu. "Mengapa kalian tidak mendengarkannya? "Salah satu dari mereka menjawab, "Pak, sebelum Simbah itu berceramah, kami sudah tahu apa yang akan disampaikan-

nya". Demikianlah kenyataan pengajaran agama zaman ini. Mengapa hal itu terjadi? Karena ilmu pengetahuan sudah berada di dalam genggaman kotak ajaib yang bernama *gadget*, seperti *handphone* dan internet. Itu baru masalah penyebaran informasi. Masalah yang lebih mendalam, seperti masalah takdir misalnya, lebih rumit lagi. Dengan kemajuan ilmu dan teknologi pada zaman ini, seperti teknologi bedah cesar, memunculkan pertanyaan dimanakah sesungguhnya batas antara peran manusia dengan peran Allah? Penjelasan takdir, jika tidak menggunakan cara pandang orang sekarang, akan sulit diterima oleh nalar orang sekarang. Masalah tauhid yang lain juga menuntut untuk dijelaskan dengan nalar kekinian. Masalah lain yang banyak sekali dan berujung pada kekurangsigapnya orang sekarang dalam menggali dan mengemas ajaran Islam telah berdampak ilmu keislaman kurang menarik dan kurang relevan dengan tantangan zaman. Tak sedikit, contoh-contoh teori dalam ilmu-ilmu keislaman sering tampak usang (*obsolete*). Teori-teori yang ada dalam ilmu-ilmu tertentu juga usang, sehingga orang sekarang tidak tertarik lagi untuk mempelajarinya.

Kasus berikut ini adalah contohnya. Orang Indonesia mayoritas muslim. Setiap muslimdilarang mencuri. Nabi bersabda:

لو كانت فاطمة سرقت zzلقطعت يدها.

"Seandainya Fatimah anakku itu mencuri, pasti akan aku potong tangannya". Ini pernyataan tegas dari Rasulullah bahwa mencuri itu dilarang keras. Menurut catatan BPS 2010, sebanyak 87% penduduk Indonesia itu muslim.[6] Namun, dalam laporan Transparansi Internasional Indonesia tahun 2015, Indonesia adalah negara paling korup rangking 88 dari 168 negara yang diukur, dengan skor 36. Sementara Malaysia memiliki skor 50, Singapura memiliki skor 85, Thailand 36. Tingkat korupsi di Indonesia hanya lebih baik dari Filipina (35), Vietnam (31), dan Myanmar (22).[7] Pertanyaannya adalah bila setiap hari sudah ada mubaligh di TV dan guru mengaji di masjid-masjid, me-

[6] *Statistik Politik*, BPS, 2016, 170.

[7] Internet Website: www.ti.or.id diakses tanggal 3 November 2016.

ngapa rakyat Indonesia suka korupsi? Mengapa rakyat Indonesia suka mencuri?

Korupsi merugikan bangsa Indonesia. Sudahkah Anda berkunjung ke kota terjauh di Indonesia? Sudahkah Anda mengunjungi Sabang hingga Merauke? Hingga tahun 2020, kota-kota di hampir seluruh Indonesia memiliki masalah yang sama. Di sekitar lampu lalulintas selalu muncul peminta-minta. Penulis pernah merasa malu saat membawa tamu dari Jerman. Saat kendaraan berhenti di lampu lalulintas, tiba-tiba muncul seorang anak memakai jilbab dan menggendong adiknya sambil meminta-minta. Saat itu sang tamu bertanya, apakah di sini tidak ada dinas sosial yang mengurus mereka?

Pertanyaannya adalah mengapa negara yang begitu *gemah ripah loh jinawi* (subur) tapi susah makmur? Mungkin ada yang sudah makmur. Tapi mengapa kemakmuran sulit dibagi? Padahal nabi mengajarkan:

اليد العليا خير من اليد السفلى.

Artinya: "Tangan di atas lebih baik dari tangan di bawah". Memberi itu lebih baik dari pada meminta. Tapi mengapa, orang yang meminta jauh lebih banyak? Ini pasti ada yang salah.Apa yang salah? Terdapat dua kesalahan dalam hal ini. *Pertama,* rendahnya komitmen untuk berbagi. Rendahnya komitmen untuk berbuat baik. *Kedua,* rendahnya kemampuan menciptakan sistem yang mampu membagi kemakmuran itu. Kesalahan pertama menjadi lahan ilmu-ilmu keislaman untuk bekerja. Kesalahan kedua menjadi lahan ilmu ekonomi dan ilmu sosial lainnya untuk bekerja. Bung Hatta sudah membantu bangsa Indonesia untuk menjawab masalah ini dengan melahirkan pasal 34 UUD 1945 yang asli, "Fakir miskin dan anak-anak terlantar dipelihara oleh negara". Pasal itu sesungguhnya merupakan perasan dari QS 107: 1-3:

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّين .فَذٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ. وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ.

Upaya Bung Hatta itu harus dilanjutkan oleh generasi penerus pemegang otoritas perekonomian nasional berikutnya. Jika diabaikan, ajaran luhur ini tak akan bisa diwujudkan dalam kehidupan nyata.

Bila ilmu keislaman ingin menjawab permasalahan kesenjangan ekonomi, maka ilmu keislaman harus bersinggungan dengan ilmu ekonomi, bahkan mengadopsi teori-teori ekonomi. Inilah yang disebut humanisasi ilmu-ilmu keislaman. Tapi sekarang ada juga yang beralasan, bahwa negara memang bertugas memelihara fakir, miskin. dan anak-anak terlantar. Negara sudah menjalankan tugas itu. Buktinya, fakir miskin tetap ada di bumi Indonesia. Ini penalaran yang keliru.

Perguruan Tingi Islam memiliki tanggung jawab untuk menanggulangi permasalahan masyarakat. Untuk itu, ilmu keislaman harus mampu menyentuh persoalan kemasyarakatan. Guna tugas ini, ilmu-ilmu yang disebut ilmu agama (keislaman) itu harus mendapatkan tiupan ruh kemanusiaan. Maksudnya adalah agar ilmu agama yang mulia itu bisa relevan dengan kebutuhan masyarakat sekarang.

Strategi humanisasi dapat dilakukan melalui tiga langkah yang ditujukan kepada ilmu-ilmu yang bersumber dari wahyu yang oleh Ibnu Khaldun disebut ilmu-ilmu yang bersumber pada *dalîlul qaulî* (firman Allah). Ilmu-ilmu jenis ini bersumber pada al-Quran, hadits, tafsir, fiqh. Ilmu ini juga disebut dengan *reveiled knowledges* (ilmu kewahyuan, *reveiled sciences)* seperti tafsir, fiqh, ushul fiqh, dan tasawuf. Ilmu-ilmu ini tugas fakultas keagamaan untuk mengembangkannya dan bukan fakultas yang oleh masyarakat disebut fakultas umum seperti politik, sosiologi, dan ekonomi. Tugas fakultas jenis kedua ini adalah spiritualisasi. Humanisasi menjadi tugas fakultas-fakultas yang dulu dinamakan fakultas dalam IAIN, seperti Fakultas Dakwah, Tarbiyah, dan Ushuludin.

Ada tiga langkah untuk menjadikan humanisasi ilmu-ilmu keislaman bisa berjalan. Namun demikian, seseorang harus mengerti terlebih dahulu apa sebenarnya yang dimaksud dengan humanisasi ilmu-ilmu keislaman itu? Humanisasi ilmu keislaman adalah memasukkan nilai-nilai kemanusiaan dalam ilmu-ilmu keislaman. Apa itu nilai

kemanusiaan? Nilai kemanusiaan adalah hasil kesepakatan bersama yang harus dihormati, misalnya toleransi, tenggang rasa, mementingkan nyawa, yang kalau dirunut ke belakang lebih jauh itu merujuk kepada falsafah humanisme. Mengapa ilmu keislaman harus dimasuki oleh nilai-nilai humanisme? Apakah ilmu keislaman itu belum *human* atau belum mengandung unsur kemanusiaan? Tidak demikian maksudnya. Ilmu keislaman sudah mengandung unsur kemanusiaan karena agama Islam itu adalah agama yang fitri, sesuai dengan naluri kemanusiaan. Manusia lapar maka makan dibolehkan. Manusia butuh pasangan maka menikah dibolehkan. Manusia butuh pekerjaan, maka bekerja dibolehkan. Itu nilai-nilai dasar kemanusiaan. Akan tetapi manusia memiliki permasalahan yang terus bergerak sesuai dengan permasalahan zaman. Sementara Al-Quran dan Sunnah itu tetap. Bagaimana yang tetap bisa mengikuti yang terus bergerak? Nah, agar Al-Quran dan sunnahbisa bersambung, bersentuhan, dan menjawab permasalahan manusia yangsepanjang zaman berubah-ubah maka dibutuhkan humanisasi.

Penulis ingin memberikan ilustrasi yang sejelas-jelasnya. Al-Quran itu seperti bahan masakan ibu kita. Di dalamnya terdapat cabe, bawang merah, bawang putih, dan bahan lainnya. Sang ibu memiliki 4 orang anak. Umur ibu itu 40 tahun. Ternyata selera 4 anak itu setiap tahun selalu berubah. Sang ibu dituntut untuk mencoba semua resep masakan walaupun bahannya itu-itu saja. Bagaimana agar anak itu tertarik dengan masakan ibunya? Al-Quran juga demikian. Al-Quran terdiri dari 6.666 ayat. Hadits terdiri dari puluhan ribu. Pertanyaannya adalah karena al-Quran terbatas dan hadits juga terbatas, sementara sudah tidak ada nabi baru lagi, di sisi lain, masalah manusia itu selalu bergerak dan tidak akan berhenti, bagaimana manusia harus menyikapi permasalahan hidupnya? Bagaimana manusia menyelesaikan masalah kesenjangan sosial? Bagaimana mengatur negara? Bagaimana memahami interaksi antar manusia yang cenderung konflik? Bagaimana menyelesaikan permasalahan setiap zaman yang cenderung berubah? Sebagai contoh, suatu saat nanti, halal bihalal dan mudik lebaran itu akan sepi karena orang memilih silaturrahmi menggunakan media sosial seperti line, WA, BBM, dan SMS. Suatu saat nanti, rumah duka

akan sepi, mengapa? Karena kalau ada orang meninggal, belasungkawanya cukup melalui media sosial. Lantas siapa yang menguburkan jenazah?

Media sosial telah mengubah kehidupan orang sekarang. Seseorang bisa mendadak sedih karena media sosial. Sementara dia juga bisa mendadak tertawa sendirian karena media sosial. Suatu saat, penulis mendapatkan kiriman dari kawan melalui WA. Dia bercerita tentang sumur tua. Ada sepasang suami istri mempunyai sumur tua di belakang rumahnya yang kedalamannya hanya sekitar 2,5 meter. Dulunya, pasangan ini dijodohkan. Karena menikahnya dijodohkan, suami tidak tahu karekter istrinya, istrinya juga tidak tahu karakter suaminya. Apa yang terjadi? Setelah menikah, pola pikirnya tidak pernah bertemu. Pertengkaran terjadi hampir setiap hari karena *chemistry* yang tidak cocok. Lama-lama suaminya bosan dengan kebiasaan istrinya yang banyak omong. Akhirnya, pagi hari mendadak muncul ide yang unik. Ia berpikir, sesekali ia harus memberi palajaran pada istrinya yang banyak bicara itu. Maka, saat istrinya berada dekat sumur tua, dia dorong istrinya ke dalam sumur itu. Dia tahu, istrinya tidak akan mati. Setelah istrinya masuk sumur, ia berharap istrinya bisa merenungkan sejenak arti kehidupan dari dalam sumur dan tidak suka lagi banyak bicara.

Seharian suami asik sendirian sambil menikmati suasana sepi yang telah lama tak didapatkan. Setelah malam hari, dia berubah pikiran. Ternyata tidak enak juga hidup sendiri tanpa ditemani seorang istri. Ia berubah pikiran. Walaupun istrinya banyak bicara, tapi kalau tidur dia diam juga. Jadi mengapa si istri harus disimpan di sumur tua? Akhirnya dia benar-benar berubah pikiran. Ia ambil tali di dapur. Ia masukkan tali itu ke sumur tua yang kemudian ditariknya. Ia berteriak, "Istriku, tolong pegang tambang ini, kamu akan saya tarik!" Begitu tali ditariknya sampai atas, yang keluar dari sumur ternyata laki-laki tinggi besar berjenggot. Sang suami kaget bukan kepalang. Ia bertanya, "Kamu siapa, wahai Pak Jenggot?" Pak Jenggot menjawab: "Aku adalah jin penunggu sumur ini. Aku tidak butuh kamu, wahai Pak Jenggot. Aku butuh istriku. Dimanakah dia? "Sang Jin menjawab: "Istrimu ada

di dalam sana." Si suami segera bertanya penuh khawatir: "Mengapa kamu yang keluar? Mengapa istriku tetap di dalam? "Sang Jin menjawab: "Aku tidak tahan dengan omelan istrimu di dalam sana. Saat membaca postingan itu, siapapun pasti tertawa. Media sosial bagaikan pasangan yang banyak bicara. Ia bisa merubah suasana hati dengan cepatnya. Jika yang diposting adalah cerita hiburan akan sangat menyenangkan. Tapi jika yang diposting adalah berita bohong dan fitnah, bagaimana dalil syariat menyikapinya? Dalil syariat tentu saja tetap. Tapi, menghubungkan dengan masalah kehidupan menjadi tugas kemanusiaan. Itulah humanisasi.

Humanisasi adalah upaya agar wahyu dan hadits yang jumlahnya tetap itu senantiasa bersambung dengan masalah kehidupan yang tidak akan pernah selesai. Seorang ibu yang memiliki 4 orang anak yang seleranya berbeda-beda itu dituntut untuk kreatif terus agar anaknya tetap berselera terhadap masakannya. Yang dilakukan ibu itu adalah menggabungkan material-material yang sama sebagaimana ibu lain melakukannya. Tapi, ibu itu dituntut lebih kreatif agar menu yang dihasilkannya sesuai dengan kebutuhan anak-anaknya. Humanisasi adalah menggabungkan material-material wahyu yang sama sejak zaman Nabi Muhammad SAW tetapi disesuaikan dengan kebutuhan manusia di setiap zaman dan di setiap tempat.

Contoh kongkret yang lain adalah menutup aurat. Menutup aurat diperintahkan secara tegas dalam Al-Quran surat An-Nur: 31. Tapi, setiap bangsa memiliki iklim dan cuaca berbeda sehingga model dan tata cara menutup aurat bisa berbeda-beda. Wanita Arab Saudi menyukai menutup aurat dengan memakai cadar. Wanita Indonesia tidak. Wanita Arab Saudi suka menutup auratnya dengan pakaian serba hitam. Wanita Indonesia suka memakai batik. Bagaimana agar perintah menutup aurat itu sesuai dengan kebutuhan masyarakat? Caranya bukan perintahnya yang diubah. Tapi cara memahami dan cara menjalankan perintah itu yang bisa berubah sesuai dengan situasi dan kondisi suatu masyarakat serta tergantung pada kreativitas suatu bangsa. Sekarang ini model jilbab saja juga terus berkembang. Para desainer menciptakan model jilbab pendekar, model jilbab syar'i, dan model jilbab gaul. Semua itu adalah bukti humanisasi.

Agar humanisasi bisa berjalan sesuai dengan apa yang seharusnya, maka perlu diperhatikan tiga langkah berikut ini. Tiga langkah ini sekedar acuan, para ahli bisa mengembangkannya dengan lebih baik lagi.

1. Pemanfaatan prestasi ilmu pengetahuan terkait dalam memahami ajaran agama

Permasalahan paling popular terkait langkah ini adalah penentuan 1 syawal. Bagaimana harus dilakukan penentuan 1 syawal? Jawaban yang paling disukai masyarakat modern adalah dengan memanfaatkan ilmu pengetahuan terkait, seperti teknologi teropong bintang dan perhitungan/kalkulasi/hisab agar tercapai akurasi pemahaman dan penerapan sabda Nabi, *Shûmû li ru'yatihi wa afthirû liru'yatihi* (berpuasalah karena kamu melihat hilal dan berbukalah untuk shalat Idul Fitri pada saat kamu melihat hilal). Jadi penentuan 1 Syawal jangan diserahkan kepada orang yang tidak tahu ilmu astronomi. Para ulama dan para astronom perlu bertemu dalam satu meja dalam menentukan ini. Inilah contoh konkret humanisasi ilmu fiqh.

Contoh lain, adalah terkait dengan ibadah puasa. Seorang wanita mualaf bertanya bahwa ia sangat menyukai puasa Ramadhan. Ia ingin ibadahnya komplit dan tidak terhalang oleh haid. Bolehkah ia meminum obat penunda haid agar ibadah puasanya lengkap satu bulan penuh? Untuk menjawab ini, maka para ulama harus bertanya kepada ahli obat-obatan (apoteker). Sebenarnya obat ini berbahaya atau tidak? Kalau obat itu ternyata berbahaya misalnya dalam waktu jangka panjang menyebabkan kanker, maka obat itu jangan digunakan. Tapi kalau ternyata tidak berbahaya, para ulama akan berpikir lebih dalam lagi melalui kaidah-kaidah yang ada. Dalam ilmu kaidah fiqh dijelaskan bahwa *Idza dhâqa al-amru ittasa'a* (jika sesuatu mengalami kesulitan untuk dijalankan, maka terbukalah pintu kemudahan). Permasalahan wanita mualaf itu harus ditakar dengan kaidah tersebut. Apakah baginya sudah terbuka pinta kemudahan? Sepertinya belum.

Keinginan wanita mualaf ini berbeda dengan kasus wanita yang naik haji. Seorang wanita yang naik haji memiliki tingkat kesulitan lebih tinggi. Untuk mendapat kesempatan haji, ia harus menunggu 20 tahun dengan biaya 38 juta. Bila sesampainya di Arab Saudi ia haid, maka ibadah hajinya akan terganggu. Ini menyulitkannya. Maka terbukalah keringanan untuknya. Para dokter boleh memberikan obat penangkal haid kepada wanita yang haji itu. Tapi kalau bulan Ramadhan, bukankah setiap tahun akan hadir? Seorang wanita tidak ada kendala baginya untuk beribadah. Haid hanya menghentikannya sementara dari ibadah dan bisa diganti puasanya diwaktu lain tanpa kesulitan berarti. Inilah contoh pemanfaatan prestasi ilmu pengetahuan dalam pemahaman dan pelaksanaan dalil *qaulî*.

2. Relevantisasi ajaran dengan permasalahan kemasyarakatan

Contoh konkret dari masalah ini adalah sabda Nabi Muhammad tentang pentingnya menjaga perdamaian. Nabi bersabda, *Ya ayyuhannâs*, *afsyussalâm*…(Wahai manusia, tebarkanlah salam). Banyak orang memahami perintah ini dengan merasa cukup kemana-mana mengucap salam. Padahal, itu belum cukup. Yang dimaksud bukan sekedar itu melainkan juga menciptakan rasa kedamaian. Salam itu artinya kedamaian, ciptakanlah rasa kedamaian. Orang di sekitar kita harus merasa damai, tidak boleh merasa terancam oleh kita. Karena kalau yang lain merasa terancam berarti kita seperti drakula. Maka, ciptakanlah kedamaian. Menciptakan kedamaian itu harus memunculkan rasa saling percaya. Dalam al-Qur'an, perintah berperang dan perintah membunuh dapat dijumpai. Pada saat bersamaan, perintah berdamai dan berbelas kasih juga mudah ditemukan. Maka jangan salah. Yang harus diutamakan itu adalah menciptakan perdamaian bukan menciptakan perang. Perang hanyalah dampak yang harus ditanggung saat perdamaian gagal dicapai. Jadi perang sama sekali bukan perintah melainkan sebuah keterpaksaan keadaan. Bagaimana menciptakan perdamaian dalam konteks NKRI dari Sabang sampai Merauke? Inilah relevantisasi ajaran Islam agar ajaran itu relevan dengan permasalahan masyarakat. Bagi masyarakat NKRI dari Sabang sampai

Merauke yang berbeda suku dan agamanya maka cara paling realistis adalah menyepakati apa yang mereka inginkan kemudian ditaruh di tengah meja dan dijaga bersama. Keinginan masyarakat Papua ditaruh di tengah. Keinginan masyarakat Aceh dituruh di tempat yang sama. Keinginan-keinginan itulah yang oleh para pendiri negara dikristalisasi dan diberi nama Pancasila. Pancasila merupakan jalan tengah dari ujung satu ke ujung yang lain. Nah itulah yang dinamakan relevantisasi. Langkah ini termasuk langkah humanisasi.

3. Internalisasi substansi ajaran dalam pribadi manusia

Langkah ini berisi penanaman prinsip-prinsip ajaran agama dalam jiwa setiap manusia. Langkah ketiga ini terus dilakukan bangsa Indonesia. Diantara upaya itu adalah pembentukan kementerian agama. Kementerian ini bertugas memberikan fasilitas bagi seluruh warga untuk menjalankan agamanya masing-masing. Agar semuanya bisa hidup rukun dan damai, maka toleransi harus dikedepankan.

Internalisasi ajaran sesungguhnya adalah upaya menanamkan ajaran ke dalam jiwa manusia. Penanaman itu harus dengan cara yang baik. Pemaksaan tidak boleh dilakukan.Kasus yang pernah terjadi dengan Warung Bu Eni di Kabupaten Serang tidak boleh terjadi walaupun sudah ada perda terkait itu. Sebagaimana diketahui, pada Ramadhan 2016, Warteg Bu Eni dirazia oleh Satpol PP Kabupaten Serang. Penulis memandang hal itu tidak perlu terjadi. Mengapa? Terdapat 2 alasan. Yang pertama, menjalankan syariat Islam itu harus menganut prinsip *taqlîluttakâlîf*, yaitu menyedikitkan beban. Kalau Anda belajar ilmu *târîkh tasyrî',* akan mengetahui bahwa menyedikitkan beban itu penting dalam tahapan penetapan hukum. Maka kalau ada orang berpuasa sementara tidak kuat melanjutkan, maka dipersilahkan padanya berbuka. Itulah pelaksanaan prinsip menyedikitkan beban. Pertanyaannya adalah penggrebegan Warung Bu Eni itu kira-kira menambah beban atau mengurangi beban? Nah, jawabannya harus dikaitkan dengan berbagai persoalan. Apakah di Kabupaten Serang semua orang sudah berpuasa? Kalau belum, harus dicari jawaban berikutnya. Kalau semua orang sudah berpuasa, tidak ada yang bekerja kasar, tidak ada

yang menjadi kuli bangunan sehingga mereka kuat berpuasa, semua orang bekerja di kantor yang sejuk, sehingga mereka kuat berpuasa, maka penggrebegan itu bisa dibenarkan. Namun, kalau masih banyak orang yang harus bekerja di bawah terik matahari dan dia tidak kuat berpuasa, maka penggerebekan itu tidak bisa dibenarkan. Penyitaan yang dilakukan hanya akan menambah beban. Maka jangan salahkan bila kemudian ada pengakuan begini: "Saya pelanggan Warung Bu Eni. Saya ini orang miskin. Kalau saya berpuasa saya tidak bisa bekerja. Kalau saya tidak bekerja, anak dan istri saya tidak bisa berpuasa. Maka lebih baik saya yang tidak berpuasa, asal anak dan istri saya bisa berpuasa. Maka saya makan di WarungBu Eni." Penggerebekan harus melihat kasus semacam ini. Itu alasan yang pertama.

Yang kedua, menerapkan hukum harus bertahap (*at-tadrîj fil hukmi*). Menerapkan hukum itu harus bijak, tidak asal ada peraturan perundangannya, kemudian yang melanggar digrebeg. Maka menerapkan hukum itu menggunakan tahapan-tahapan. Misalnya, penjualnya diperingatkan terlebih dahulu. Jadi perlu banyak pertimbangan dalam menerapkan sebuah hukum. Nah, masalah seperti inilah yang disebut relevantisasi ajaran Islam, agar ajaran yang mulia itu bisa relevan dengan tuntutan masyarakat.

Internalisasi ajaran harus dilakukan dengan *wisdom*. Islam menjadi berurat dan berakar di bumi pertiwi ini merupakan bukti bahwa internalisasi ajaran Islam yang dilakukan secara bijak akan menancap lebih kuat. Sebaliknya internalisasi ajaran yang dilakukan dengan paksaan hanya akan melahirkan kepalsuan belaka. Peradaban Islam di Andalusia (Spanyol) pada kurun waktu 711-1492M merupakan bukti internalisasi yang penuh dengan keterpaksaan.

C. Revitalisasi *local wisdom*

Revitalisasi *local wisdom* berarti menghidupkan kembali kebijaksanaan lokal. Manusia modern sudah semestinya menumbuhkan apa yang pernah ditempuh oleh orang-orang terdahulu terkait dengan suatu masalah. Sekedar memberikan contoh adalah teknologi kuliner.

Soto Kudus dapat dipergunakan untuk memahami *local wisdom*. Soto Kudus terbuat dari daging kerbau bukan daging sapi. Mengapa? Karena sapi dilarang disembelih oleh Sunan Kudus untuk menghormati warga yang beragama Hindu di Kudus. Itulah ijtihad Sunan Kudus. Soto Kudus itu sejak sekitar abad ke-15 tidak menggunakan daging sapi. Inilah toleransi yang diajarkan oleh Sunan Kudus. Pengajaran toleransi yang dilakukan Sunan Kudus bukan dengan pidato, bukan pula dengan menulis, melainkan melalui tindakan nyata, melalui *laku (behavior)*. Itulah namanya *local wisdom*. Setiap orang harus menghormati orang lain. Kalau orang lain senang dengan sapi,janganlah kita menyembelih sapinya. Itu menyakiti mereka. Revitalisasi *local wisdom* berarti menghidupkan kembali keluhuran-keluhuran praktik sosial yang pernah tumbuh sejak ratusan tahun yang lalu di nusantara ini. Soto Kudus adalah salah satu contoh yang nyata.

Contoh yang lain lagi adalah larangan makan nanas bagi wanita hamil. Larangan itu diberikan oleh nenek moyang Jawa sejak dahulu kala. Mengapa? Pertanyaannya adalah bukankah nanas itu halal? Bukankah ia mengandung vitamin C? Bukankah ia menyehatkan? Inilah *local wisdom*. Nenek moyang Jawa belajar dari pengalamannya. Mereka menyimpulkan bahwa bagi wanita hamil, makan nanas akan membahayakan janinnya. Risiko keguguran akan tinggi akibat dari nanas itu. Ternyata ilmu kedokteran modern menemukan bahwa nanas mengandung Bromelain yang dapat memecah protein dalam tubuh dan menyebabkan pendarahan abnormal.

Contoh lain lagi adalah larangan potong kuku di malam hari. Penulis lahir dari kampung yang tidak ada listriknya. Kampung penulis baru mendapat aliran listrik pada saat penulis kuliah semester tiga. Penulis masih ingat. Dulu waktu masih kecil, penulis belajar menggunakan *ublik* (lampu tradisional yang menggunakan minyak tanah), sebuah alat penerangan dengan minyak tanah yang di tengahnya terdapat sumbu. Kalau mengerjakan PR, rambut bagian depan penulis sering terbakar. Tiba-tiba muncul bau tulang dibakar. Itulah bau rambut penulis saat bersentuhan dengan lentera tradisional itu. Yang paling menyedihkan adalah saat pagi hari di sekolah. Setiap anak saat itu

memiliki kebiasaan *ngupil* (mengambil ingus kering di hidung dengan menggunakan ujung jari). Tiba tiba saja, bagian bawah hidung terlihat hitam semua karena di dalam hidung ternyata banyak jelaga (*angus*) yang terhirup saat belajar di malam hari. Dengan penerangan yang sangat terbatas itu, nenek dan orang tua penulis selalu pesan jangan potong kuku di waktu malam. Mengapa? Bisa mengundang harimau datang. Ini contoh *local wisdom*. Tujuan dari nasihat itu tentu agar tidak bermain benda tajam saat penerangan sangat minim. Tujuannya agar semua anak kecil selamat. Inilah ajaran yang luhur. Kita harus menghidupkan kembali. Mengapa? Agar semua anak dapat menjalankan masa kecilnya dengan aman.

Revitalisasi *local wisdom* amatlah penting. Manusia boleh saja hidup berkemajuan tetapi ia tidak boleh larut dalam kemajuan itu. Pikiran boleh di langit, tapi kaki harus tetap berada di bumi, agar tetap berpegang pada jati diri bangsa sebagaimana terlihat dalam ajaran keluhuran nenek moyang kita. Sekarang banyak orang berpikiran maju, semuanya maju, tetapi hakikat dirinya hilang. Contoh yang nyata adalah tayangan di TV. Seseorang yang bergoyang pinggul di TV mendapat bayaran tinggi. Sementara seorang profesor yang mengajar satu bulan penuh honornya jauh lebih rendah. Dimanakah keluhuran diletakkan? Harga pinggul lebih tinggi dari harga otak. Inikah yang bernama keluhuran bangsa? Ini adalah contoh perilaku rendah yang mencabut generasi bangsa dari akar budayanya. Bangsa yang beradab tidak boleh melakukan itu. *Local wisdom* harus tetap ditanamkan pada generasi penerus untuk memastikan bahwa pada masa depan, bangsa ini tetap eksis di bumi.

Revitalisasi *local wisdom* memerlukan langkah-langkah yang nyata. Langkah-langkah yang perlu diambil adalah sebagai berkut:

1. Pengakuan atas eksistensi *local wisdom*

Ajaran yang mengedepankan *local wisdom* telah tumbuh sejak lama di nusantara. Salah satu contohnya adalah larangan pernikahan sepupu. Sejak dahulu kala, nenek moyang kita menghindari per-

nikahan sepupu. Lihatlah kasus yang menimpa Joned (tokoh rekaan). Paman Joned memiliki anak perempuan cantik. Joned tergila-gila padanya. Sebagaimana nenek moyang di nusantara, kakek Joned melarangnya untuk menikahi saudari sepupunya. Joned berontak. Ia tidak menerima larangan itu. Sebagaimana Joned, banyak orang sekarang tidak mengerti maksud dari larangan itu.

Setelah teknologi kedokteran berkembang, larangan itu kemudian bisa dijelaskan. Pernikahan yang dilakukan oleh dua gen yang terlalu mirip akan membawa potensi ketidaksempurnaan gen turunannya. Riset kedokteran modern menunjukkan bahwa menikah dengan sepupu memiliki potensi cacat lahir, baik yang bersifat cacat fisik, maupun mental, gangguan system kekebalan tubuh, lahir mati, maupun gangguan kecerdasan. Itulah contoh *local wisdom* yang merupakan ajaran keluhuran.

Contoh yang lain adalah larangan menduduki bantal. Banyak nenek yang melarang cucunya duduk di atas bantal. Alasannya adalah agar tidak bisulan. Namun, sebenarnya ada *local wisdom* dibalik larangan itu. Sang nenek sebenarnya ingin menanamkan kepada cucunya tentang sopan santun dan bertindak proporsional. Janganlah melakukan perbuatan yang mengabaikan sopan santun. Bantal dipergunakan untuk kepala. Maka tidak boleh dipergunakan untuk duduk.

2. Pemanfaatan *local wisdom* dalam aktivitas ilmiah

Maksud dari hal ini adalah memanfaatkan *local wisdom* guna menjawab masalah ilmiah. Jika seseorang melakukan aktivitas ilmiah, seperti bertanya, mencari jawaban atas masalah, dan menemukan jawaban harus mengingat kembali atau merujuk kepada ajaran leluhur kita. Bila dalam ajaran leluhur tidak ditemukan, baru dipersilahkan mencari jawaban yang bebas. Inilah yang dilakukan oleh Bung Hatta. Bung Hatta pada saat menjelaskan apa itu demokrasi, dia merujuk pada demokrasi desa, yaitu gotong-royong. Bung Hatta dengan jelas menyatakan bahwa demokrasi Indonesia bukanlah demokrasi liberal dan bukan pula demokrasi Barat yang bergantung pada uang/

kapital. Demokrasi Indonesia adalah demokrasi yang berangkat dari gotong-royong, demokrasi yang berbasis pada keluhuran. Bung Hatta mempertimbangkan ajaran-ajaran luhur dalam demokrasi. Menurut Bung Hatta, demokrasi Indonesia dapat dijumpai dalam kehidupan desa pada ratusan tahun yang lalu. Demokrasi Indonesia dipraktikkan di desa pada saat masyarakat desa mengurus jenazah. Dengan demikian, orang yang sedang kesusahan tidak harus membayar orang yang mengurus jenazah.[8] Semua aktivitas gotong royong itu didorong oleh keinginan luhur agar keluarga terbantu dalam mengantar jenazah menuju tempat peristirahatan terakhir. Bung Hatta telah melakukan revitalisasi *local wisdom*, yaitu pemanfaatan *local wisdom* dalam aktivitas ilmiah, khususnya dalam ilmu politik.

3. Pengembangan dan pelestarian *local wisdom* dalam aktivitas ilmiah

Pengembangan merupakan tahap lanjutan dari pemanfaatan. Dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dikenal pentingnya toleransi. Sekarang ini masyarakat membutuhkan *software* yang bisa menerjemahkan toleransi dalam dunia maya. Kalau ada orang berbicara yang menyakiti orang atau agama lain melalui media sosial dan elektronik, *software* akan memberinya kartu merah. Itu merupakan contoh pengembangan ajaran luhur tentang toleransi dalam dunia IT *(Information Technology)*. Namun, sayangnya, sepertinya *software* semacam itu belum ada. Dengan meningkatnya ujaran kebencian dan berita bohong di media sosial, *software* yang demikian perlu diciptakan guna memastikan bahwa aktivitas di dunia maya pun mengindahkan sopan santun dan keluhuran[]

[8] Muhammad Hatta, *Muhammad Hatta: Politik, Kebangsaan, Ekonomi*, Ed. Nina Pane (Jakarta: Kompas, 2015), 287-8.

BAB IV
Sejarah Spiritualisasi Ilmu Politik

Dalam ilmu sejarah dijelaskan bahwa periodisasi sejarah Islam terbagi menjadi tiga bagian yaitu klasik, tengah, modern. Klasik dimulai dari sejak lahir Nabi Muhammad (571M) hingga jatuhnya Baghdad (1258M). Sementara zaman tengah dimulai sejak jatuhnya Baghdad hingga lahirnya Muhammad Abduh (1849-1905M). Sementara era modern dimulai sejak era Abduh hingga sekarang. Periodisasi ini dapat dipergunakan untuk menjelaskan sejarah spiritualisasi ilmu politik.

Spiritualisasi ilmu politik pertama kali dilakukan oleh al-Farabi (lahir di Kazakhstan, 872-950M) pada era klasik Islam. Upaya al-Farabi kemudian dilanjutkan oleh Ibn Rusyd (lahir di Marakesh Maroko, 1126-1198M). Puncak dari spiritualisasi itu ada di tangan al-Mawardi (Bashrah (Iraq) 975-1059M) yang untuk pertama kalinya menelorkan teori kontrak sosial, lima abad sebelum para filosof Barat menemukannya. Teori kontrak sosial pertama kali di Barat diungkap oleh Hubert Languet (Perancis, 1519-1581) yang disusul oleh T[1]homas Hobbes (Inggris, 1588-1679), John Locke (Inggris, 1632-1704), dan Jean

[1] Josef Van Ess, "Political Ideas in Early Islamic Religious Thought", *British Journal of Middle Eastern Studies* 28: 2 (2001), 151.

Jacques Reousseu (Perancis, 1712-1778).[2] Corak spiritualisasi ilmu politik di era klasik Islam adalah adanya fusi filosofis antara alam pikiran politik Yunani dengan alam pikiran politik Islam. Ide-ide politik pada masa awal Islam telah berpengaruh besar pada teori-teori ilmu keislaman. Keduanya terkait erat. Spiritualisasi yang dilakukan al-Farabi bercorak ideal bahkan utopia karena sulit dipraktikkan. Ibn Rusyd telah berupaya untuk membuatnya empiris dan dapat dipraktikkan tapi belum berhasil. Orang yang berhasil melakukan spiritualisasi ilmu politik di era klasik Islam secara realistis bahkan empiris adalah al-Mawardi (lahir di Bashrah, Iraq, 972-1058). Spiritualisasi itu secara umum menerima monarki sebagai bentuk negara yang syah. Para pemimpin monarki itu mendapat mandat dari Allah dan merupakan bayangan Allah di bumi.[3] Spiritualisasi ilmu politik di era pertengahan Islam hampir tidak ada. Pemikiran politik Islam berjalan statis dan hanya mengulang apa yang pernah ditemukan oleh al-Mawardi.

Spiritualisasi ilmu politik pada era modern dilakukan secara beragam dengan memiliki dua pola, yakni pola tradisional-eksklusif (teokrasi) dan pola moderat-inklusif. Pola pertama dimotori oleh Rasyid Ridha (1865-1935), Sayyid Qutub (1906-1966), dan Abu al-A'la al-Maududi (1903-1979). Pola kedua dimotori oleh Muhammad Husein Haikal (1888-1956).[4] Munawir Sjadzali (1925-2004) menyebut bahwa pola pertama masih terlalu utopis, sementara pola kedua lumayan realistis.[5] Dalam sejarah pemikiran politik Islam, masih ada satu corak pemikiran lagi, yakni corak sekuler. Namun, corak yang menurut Munawir Sjadzali kurang meyakinkan ini tidak bisa disebut sebagai upaya spiritualisasi. Corak sekuler ini dimotori oleh Ali Abdur Raziq (1888-1966).

Dari kajian sejarah, tampak bahwa spiritualisasi ilmu politik baru terjadi pada level filsafat ilmunya. Spiritualisasi dalam aspek teori

---

[2] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Aliran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UIP, 1993), 67.

[3] *Ibid.,* 204.

[4] *Ibid.,* 204-0.

[5] *Ibid.,*205-9.

politik yang lebih konkret belumlah terjadi. Akibatnya, teori politik Barat masih merupakan tawaran menarik dan implementatif bagi tata politik negara modern bagi banyak negara muslim. Saat ini belum dijumpai spiritualisasi ilmu politik pada level praktis dan implementatif. Indonesia pun memiliki masalah yang sama. Bagaimana Pancasila yang lebih bersifat filosofis itu bisa diterapkan dalam praktik politik yang nyata baik dalam aspek demokrasi maupun ekonomi masih merupakan tantangan serius.

A. Spiritualisasi Ilmu Politik Era Klasik Islam (571-1258 M)

Pemikiran politik Islam berkembang dengan pesat dalam rentang waktu antara tahun 800-1100M. Saat itu pemikiran politik Islam sangat menjanjikan bila dibanding dengan peradaban lain. Akan tetapi setelah 1100M, pemikiran politik Islam melemah dan bahkan statis hingga abad ke-20M. Setelah abad 20M, pemikiran politik dunia Muslim dipengaruhi oleh pemikiran politik Barat. Dengan sangat baik, Black menggambarkan hal tersebut sbb:

> "The greatest number of original thinkers were active between about 800 and 1100, at a time when Islam was the most creative culture in the world. In its spring time, Islamic political thought and culture looked more promising than the West's. The idea of the Circle of Power suggests a sophisticated understanding of political society. But then things went static – or stable; political thought has remained in many respects unaltered since the eleventh century. This was certainly the intention of its exponents. Religio-political thought became impermeable: new facts or experiences were not allowed to penetrate a system regarded as perfect and all-embracing. Thus the genres of Jurisprudence and Royal Advice remained unchanged, the same statements recurring again and again down to the twentieth century. Only the impact of the West made some Muslims consider new political ideas and forms of government."[6]

[6] Antony Black, *The History of Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 350.

Dalam sejarah pemikiran politik Islam telah terjadi spiritualisasi ilmu politik. Spriritualisasi ilmu politik memasukkan nilai dalam ilmu politik. Nilai dan ilmu politik menyatu sebagai objek kajian bukan sebagai subjek. Rentang waktu antara abad ke-8 hingga ke-11M merupakan waktu penting dimana persoalan-persoalan dasar politik didiskusikan yang dipicu oleh ketertarikan umat Islam pada filsafat Yunani (Helenistik).[7] Tokoh-tokoh yang berjasa dalam upaya ini adalah al-Farabi, Ibnu Sina (lahir di Afshona, Uzbekistan, 980-1037M), Ibnu Rusyd, dan Ibnu Khaldun (lahir di Tunisia, 1332-1406). Maka tidak berlebihan bila Antony Black mengatakan:

> "A new approach to politics and government was developed by the practitioners of philosophy (falsafa) between the age of al-Makmun and the Seljuks. The East was intellectually superior to the West in jurisprudence, mathematics, medicine, astronomy and philosophy until around 1200. Early Islam was more open than pre-twelfth-century Christendom to foreign and ancient ideas."[8]

Walaupun perkawinan antara pemikiran politik Yunani dan ajaran Islam berlangsung dinamis, namun perkawinan itu memiliki karakter sebagaimana perkawinan antara filsafat Yunani dan ajaran Islam pada umumnya. Filsafat tidak boleh lagi menyerahkan alam, etika, realitas pada penalaran kritis semata. Area kerja filsafat diisi oleh teologi, teori bahasa, dan fiqh. Pikiran Plato dan Aristoteles masuk ke dunia Arab melalui mazhab Yunani-Romawi akhir seperti Aleksandria. Dunia Islam sesungguhnya mendapatkan Neo-platonisme, Plato, dan Aristoteles yang kemudian digunakan untuk memahami dunia dan realitas dalam *framework* etika monoteisme.[9] Ini dapat terlihat pada diri al-Farabi. Al-Farabi dipengaruhi oleh Mazhab Aleksandria. Ia bermaksud menjelaskan filsafat kewargaan (*civic philosophy*) yang secara universal bisa dibenarkan tanpa merujuk pada waktu dan tempat tertentu. Inilah yang membuat al-Farabi dan para pemikir politik muslim

---

[7] *Ibid.*,58.

[8] *Ibid.*,57.

[9] *Ibid.*,58.

berikutnya cenderung berbicara pada tataran komsep yang abstrak tanpa didukung oleh data empiris.[10]

Hubungan antara filsafat dan wahyu merupakan dasar yang melatari pandangan para filosof muslim tentang ilmu politik. Proyek al-Farabi dan para filosof politik berikutnya berada dalam koridor ini. Al-Farabi, Ikhwanu Shofa,[11] dan Ibnu Sina dipengaruhi oleh cara pandang neo-platonisme yang memandang Tuhan, kemanusiaan, jiwa, dan materi adalah saling terkait. Ketiganya menggunakannya untuk memahami pesan Nabi Muhammad. Dalam bidang politik, ketiganya berusaha menjelaskan hukum Islam, kepemimpinan, dan rakyat dengan bahasa filsafat Yunani.[12]

1. Al-Farabi (Turkistan 870 – Syria 950M)

Biografi

Al-Farabi merupakan filsuf Islam pertama yang berupaya mengawinkan filsafat politik Yunani klasik dengan Islam serta berupaya membuatnya bisa dimengerti di dalam konteks agama-agama wahyu. Nama lengkap al-Farabi adalah Abu Nasir Muhammad bin al-Farakh al-Farabi. Ia berasal dari dusun Wasij, kota Farab (sekarang Turkmenistan), Propinsi Transoxiana, Turkestan.[13] Di dunia Barat, al-Farabi dikenal dengan nama Alpharabius, Al-Farabi, Farabi, dan Abunasir.[14] Al-Farabi berasal dari ayah berkebangsaan Persia dengan ibu berkebangsaan Turki. Ia memiliki otak yang cerdas. Ini terlihat sejak kecil. Ia mempelajari al-Qur'an, tata bahasa, kesusasteraan, ilmu-ilmu agama

---

[10] *Ibid.,*60.

[11] Secara harfiah berarti persaudaraan kemurnian. Ia merupakan organisasi para filosof muslim Arab yang berpusat di Bashrah (Iraq) sekitar abad ke-10M.

[12] *Ibid.,*62.

[13] Muhammad Ali Khalidi, *Medieval Islamic Philosophical Writing*(Cambridge: CUP, 2008), xiv.

[14] Majid Fakhri, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah,* terj. Arab. Kamal al-Yaziji, cet. 2 (Beirut: Dar al-Masyriq, 2000), 180.

(fiqh, tafsir, dan ilmu hadits) dan aritmatika dasar dengan sangat baik. Pada masa kecilnya, ia belajar ilmu-ilmu islam dan musik di Bukhara. Kemudian ia tinggal di Kazakhstan hingga berumur 50 tahun. Kemudian ia pindah ke Baghdad dan tinggal di sana selama 20 tahun.

Selama tinggal di Bukhara, al-Farabi belajar fiqh dan ilmu-ilmu lainnya. Bukhara saat itu merupakan pusat intelektual serta religius dari Dinasti Samaniyah yang menganggap dirinya sebagai bangsa Persia. Dinasti Samaniyah dipimpin oleh Nashr ibn Ahmad (874-892). Dinasti ini menandai masuknya budaya Persia dalam peradaban Islam. Pada masa inilah al-Farabi mulai berkenalan dengan bahasa dan budaya serta filsafat Persia.

Selama tinggal di Bukhara ini pulalah, al-Farabi pertama kali belajar musik.Ia menulis karya yang berjudul *Kitâb al-Mûsîqâ al-Kabîr* atas permintaan Abu Ja'far Muhammad ibn al-Qasim, Wazir Khalifah al-Radhi tahun 936M. Setelah itu ia sempat menjadi hakim, namun tidak lama. Kemudian ia menekuni filsafat dan pindah ke Merv. Ketertarikan al-Farabi pada filsafat sesungguhnya dimulai pada umurnya yang ke 60 tahun (920M) di Harran. Pada tahun 920M, ia pergi ke kota Harran, utara Syria. Harran merupakan pusat kebudayaan Yunani di Asia kecil. Di sinilah al-Farabi belajar filsafat pada Filosof Kristen terkenal yang bernama Yuhana bin Hailan (w.910M). Setelah di Harran, al-Farabi kembali ke Bagdad untuk menemui Abu Bishr Matta Ibn Yunus (w.940), seorang filosof Nestorian (salah satu aliran dalam agama Kristen yang disandarkan pada Nestorius [lahir di Turki, 386-451]) yang terkenal dalam bidang logika Aristotelian. Ia kemudian menjadi murid Matta di Baghdad.[15]

Minatnya dalam bidang filsafat membuat ia pindah dari Damaskus ke Harran. Setelah tinggal di Harran, al-Farabi benar-benar total menekuni filsafat. Di kota ini, ia mendalami logika Aristotelian dan filsafat. Guru utama al-Farabi adalah Yuhanna ibn Hailan. Di bawah bimbingannya, al-Farabi membaca teks-teks dasar logika Aristotelian,

[15] Deborah L. Black, "al-Farabi", dalam Nasr and Leaman, *History of Islamic Philosophy…*, 178.

termasuk *Analitica Posteriora* yang belum pernah dipelajari sebelumnya oleh seorang Muslim. Guna mempelajari *Analitica Posteriora* itulah, al-Farabi belajar bahasa Siria dan Yunani.[16] Mengapa? Karena karya Aristoteles itu baru diterjemahkan ke dalam bahasa Arab pada tahun-tahun setelah al-Farabi mempelajarinya. Pada masa kekhalifahan al-Muqtadir (908-932), ia berangkat ke Konstantinopel untuk lebih memperdalam filsafat.

Pada tahun 940M, al-Farabi kembali ke Damaskus dan bertemu dengan penguasa al-Hamdanid, kepala daerah Aleppo, yang merupakan simpatisan Syi'ah. Saat itu situasi di Baghdad memburuk. Selama di Baghdad, waktu siang hari digunakan untuk bekerja sebagai penjaga kebun dan malam hari dihabiskan untuk membaca dan menulis karya-karya filsafat. Ia sempat pula pergi ke Mesir untuk menghindar dari gangguan orang yang tidak suka filsafat. Namun, ia kembali lagi ke Damaskus pada tahun 949. Selama masa tinggal di Damaskus yang kedua ini al-Farabi mendapat perlindungan dari putra mahkota penguasa baru Siria, Saifud Daulah (w. 967). Sejak pertama bertemu, Saifud Daulah sangat terkesan dengan keahlian al-Farabi dalam bidang filsafat, musik, serta bahasa. Al-Farabi adalah seorang komentator filsafat Yunani yang ulung di dunia Islam. Ia menguasai filsafat Yunani dengan baik. Kontribusinya terletak di berbagai bidang seperti matematika, filosofi, pengobatan, bahkan musik. Ia juga dapat memainkan dan telah menciptakan bebagai alat musik. Kemampuannya menguasai pemikiran Aristoteles, membuat Al-Farabi dikenal dengan sebutan "guru kedua" setelah Aristoteles. Aristoteles disebut guru pertama dalam ilmu filsafat.

Al-Farabi wafat di Damaskus pada usia 80 tahun (Rajab 339 H/ Desember 950 M) di masa pemerintahan Khalifah Al-Muthi' (Dinasti Abbasiyyah). Kehidupan sufi asketik yang dijalaninya membuatnya ia tetap berkehidupan sederhana dengan pikiran dan waktu yang tetap

[16] Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (London: Routledge & Kegan Paul, 19750), 50-1.

tercurah untuk karir filsafatnya.[17] Karya filsafatnya meliputi bidang logika, metafisika, etika, politik, dan musik.[18]

Filsafat Politik

Pemikiran politik al-Farabi dituangkan dalam karyanya yang paling terkenal yaitu *Al-Madînah Al-Fâdhilah* (kota atau negara utama) yang membahas tentang pencapaian kebahagian melalui kehidupan politik dan hubungan antara penguasa yang paling baik menurut pemahaman Plato dengan hukum Tuhan dalam perspektif Islam.[19] Filsafat politik Al-Farabi, khususnya konsep tentang penguasa kota utama dapat dikatakan sebagai rasionalisasi ajaran *Imâmah* dalam Syi'ah. Namun demikian, ia merupakan orang pertama yang mampu mengharmonikan filsafat politik Aristoteles dengan Islam.[20]

Bagi Al-Farabi manusia merupakan warga negara yang merupakan salah satu syarat terbentuknya negara. Manusia tidak dapat hidup sendiri dan selalu membutuhkan bantuan orang lain. Manusia menjalin hubungan-hubungan (asosiasi) dan kerjasama. Dari kerjasama itulah kemudian terbentuk suatu negara. Menurut Al-Farabi, negara atau kota merupakan suatu kesatuan masyarakat yang paling mandiri dan paling mampu memenuhi kebutuhan hidup antara lain: sandang, pangan, papan, dan keamanan, serta mampu mengatur ketertiban masyarakat. Bagi al-Farabi, negara yang warganya sudah mandiri dan bertujuan untuk mencapai kebahagiaan yang nyata adalah negara utama. Negara yang belum mandiri bukanlah negara utama.[21]

---

[17] Majid Fakhri, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah*, terj. Arab. Kamal al-Yaziji, cet. 2 (Beirut: Dar al-Masyriq, 2000), 180.

[18] Muhammad Ali Khalidi (ed.), *Medieval Islamic Philosophical Writing…*, xiv.

[19] Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (London: Routledge & Kegan Paul, 19750), 109-14.

[20] Muhsin Mahdi, "al-Farabi", dalam Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), 206-227.

[21] Fakhri, *Tarikh…*, 204-6.

Negara utama dianalogikan seperti tubuh manusia yang sehat dan utama, karena secara alami, pengaturan organ-organ dalam tubuh manusia bersifat hierarkis dan sempurna. Ada tiga klasifikasi utama:

1. Jantung. Ia merupakan organ pokok karena jantung adalah organ pengatur yang tidak diatur oleh organ lainnya.
2. Otak. Selain bertugas melayani bagian peringkat pertama, otak juga mengatur organ-ogan bagian di bawahnya, yakni organ peringkat ketiga, seperti: hati, limpa, dan organ-organ reproduksi.
3. Organ bagian ketiga. Organ terbawah ini hanya bertugas mendukung dan melayani organ dari bagian atasnya.[22]

Bagi al-Farabi, warga negara merupakan unsur yang paling pokok dalam suatu negara.yang diikuti dengan segala prinsip-prinsipnya (mabadi) yang berarti dasar, titik awal, prinsip, ideologi, dan konsep dasar. Keberadaan warga negara sangat penting karena warga negaralah yang menentukan sifat, corak serta jenis negara. Menurut Al-Farabi perkembangan dan/atau kualitas negara ditentukan oleh warga negaranya. Mereka juga berhak memilih seorang pemimpin negara, yaitu seorang yang paling unggul dan paling sempurna di antara mereka.[23]

Al-Farabi membagi negara ke dalam lima bentuk, yaitu:[24]

1. Negara utama (*Al-Madînah Al-Fâdhilah*): negara yang dipimpin oleh para nabi dan dilanjutkan oleh para filosof; penduduknya merasakan kebahagiaan.
2. Negara orang-orang bodoh (*Al-Madînah Al-Jâhilah*): negara yang penduduknya tidak mengenal kebahagiaan.
3. Negara orang-orang fasik: negara yang penduduknya mengenal kebahagiaan, tetapi tingkah laku mereka sama dengan penduduk negara orang-orang bodoh.

---

[22] *Ibid.*,204-6.

[23] *Ibid.*,204-6.

[24] *Ibid.*,204-6.

4. Negara yang berubah-ubah (Al-*Madînah* Al-Mutabâdilah): pada awalnya penduduk negara ini memiliki pemikiran dan pendapat seperti penduduk negara utama, namun kemudian mengalami kerusakan.
5. Negara sesat (Al-Madînah *adh-Dhâllah*): negara yang dipimpin oleh orang yang menganggap dirinya mendapat wahyu dan kemudian ia menipu orang banyak dengan ucapan dan perbuatannya.

Al-Farabi merupakan pendiri filsafat politik Islam. Sebagai pemikir politik, namanya setara dengan dua penulis teori politik, Ibn Bajah (w. 1138) dan Ibn Rusyd (w. 1198). Dalam *al-Madînah al-Fâdhilah* bab 15-19, al-Farabi memberikan teori negara yang paling sistematik yang pernah dimiliki oleh umat Islam. Masalah kemanusiaan dibahas pada bab 10 kitab *al-Madînah al-Fâdhilah.* Sementara masalah masyarakat politik dibahas dalam bab ke-15.[25] Para pemikir politik Islam berikutnya banyak yang mengacu padanya seperti Ibnu Bajah (w. 1138), Yahia Ibn 'Adi (w. 974), Miskawayh (w. 1037), Ibnu Sina dan Nashiruddin at-Tusi (w. 1274). Konsep kunci tentang pikiran politiknya diungkapkannya dengan istilah khusus seperti *the virtuous city (al-madînah al-fâdhilah, kota utama), the civil polity (al-siyâsah al-madaniyah, politik sipil)* dan *the attainment of happiness (tahshîl al-sa'âdah,* pencapaian kebahagiaan*).*[26] Menurut al-Farabi, prinsip asosiasi politik ada 3 model, yakni: luas (*ma'mûrah, oikiomene*), sedang (*the nation, ummah*), dan kecil (*the city-state, madînah, polis*).[27] Asosiasi politik dapat diarahkan untuk menggapai kebahagiaan sejati atau tujuan lain seperti kesenangan atau kekayaan.

Konsep politik al-Farabi berdasar pada pandangan metafisik dan kosmologisnya yang menganggap bahwa segala sesuatu bersumber secara emanatif (pancaran) dari zat yang satu yaitu Allah sebagai sebab pertama. Oleh karena itu, segala sesuatu termasuk alam raya ini

---

[25] Antony Black,*The History…,* 69.

[26] Majid Fakhri, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah…,* 4-5.

[27] *Ibid.,* 101.

pastilah harmoni dan rasional.[28] Allah adalah akal murni (*pure intelect*). Dari Allah memancar segala makhluk yang satu dan lainnya tumbuh secara harmoni dan rasional. Tujuan utama tatanan politik adalah penyebaran pengetahuan dan kebajikan (*virtue*). Pemimpin politik memiliki tanggung jawab untuk mendidik rakyat melalui pengetahuan dan kebajikan itu sehingga mereka memiliki karakter yang baik.[29]

Pemikiran politik al-Farabi mengacu pada sebuah cita-cita terwujudnya sebuah tatanan politik yang utama (masyarakat utama). Masyarakat utama adalah sebuah masyarakat yang hidup dalam harmoni yang seluruh penduduknya merasakan kebahagiaan. Kebahagiaan menjadi tema pokok dalam pemikiran politik al-Farabi. Kebahagiaan yang dicitakan bukan kebahagiaan di dunia semata melainkan pula mencakup kebahagiaan di akherat kelak.[30] Namun demikian, menurut al-Farabi, negara utama tidak mensyaratkan seluruh penduduknya menganut satu agama. Negara utama membolehkan penduduknya berbeda-beda agama dan kepercayaannya,[31] asal penduduknya tetap bahagia. Al-Farabi mendefinisikan kebahagian sebagai kebaikan yang diinginkan untuk dirinya sendiri yang pencapaiannya merupakan tujuan hakiki seorang manusia diciptakan. Kepemimpinan yangg mampu merealisasikan kebahagiaan bagi seluruh masyarakat merupakan kepemimpinan yang utama.[32] Dalam pandangan al-Farabi, tata kota yang baik adalah seperti organ tubuh manusia dengan hati sebagai pusat komandonya. Organ satu dengan yang lain saling terkait dan saling bekerja untuk melayani guna menciptakan sebuah harmoni. Organ yang paling tinggi adalah hati berfungsi sebagai pemimpin (*râ'is*). Organ yang lain lebih bersifat dipimpin oleh hati. Tindakan organ tertinggi dalam memimpin bersifat alamiah (natural).Sementara

---

[28] Abdelaziz Abouzeid, *A Comparative Study between the Political Theories of al-Farabi and the Brethren of Purity* (Ph.D Dissertation, University of Toronto, 1987), 112.

[29] Antony Black, *The History*…, 66.

[30] Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), 143; Abdelaziz Abouzeid, *A Comparative Study*…, 470.

[31] Abdelaziz Abouzeid, *A Comparative Study…*,144-5.

[32] *Ibid.*,123.

tindakan organ yang dipimpin bersifat kerelaan (voluntary). Seorang *râ'is* merupakan orang yang memiliki kemampuan untuk mencapai suatu keadaan yang dikenal dengan '*aql mustafâd* (akal perolehan/pengetahuan intuitif), yang merupakan level intelektual tertinggi yang bisa dicapai manusia. Keadaan ini dinamakan pula oleh al-Farabi sebagai *al-muqârabah* (kedekatan) pada akal aktif (*the active intellect)*. Bagi al-Farabi, kepemimpinan disusun secara berjenjang, yang pintar memimpin yang kurang pintar. Level terendah kepemimpinan adalah mereka yang memiliki kemampuan rasionalitas terendah. Puncak kepimpinan tertinggi adalah yang paling pintar. Al-Farabi menulis:

> "…penguasa utama tanpa kualifikasi adalah orang yang tidak membutuhkan orang lain untuk menguasai dirinya dalam hal apapun, bahkan secara nyata dia telah mencapai semua ilmu pengetahuan dan tidak membutuhkan bimbingan orang lain dalam hal apapun. Penguasa utama mampu memahami secara baik setiap bagian sesuatu sebagaimana yang seharusnya. Dia mampu membimbing orang lain secara baik dalam semua hal. Dia mampu mempekerjakan semua orang untuk menjalankan tugasnya, menentukan, mendefinisikan, dan mengarahkan semua aktivitas yang mengantarkan pada kebahagiaan."[33]

Selebihnya, al-Farabi menyatakan bahwa pemimpin (leader) utama menyebabkan terciptanya rezim yang utama. Rezim utama mensyaratkan adanya *virtuous ruler* (penguasa utama) dan tidak sebaliknya. Dalam rangka menghadirkan rezim yang utama, maka pemimpin (leader) harus melaksanakan tiga tugas:

1. Menciptakan sistem organisasi yang efektif sebagaimana Allah sebagai sebab pertama menciptakan sistem aturan bagi alam raya dan seisinya. Sistem organisasi ini mutlak diperlukan agar seluruh masyarakat dapat hidup dalam harmoni sehingga dapat menggapai tujuan bersamanya yakni kebahagiaan.[34]

[33] *Ibid.,*124.

[34] *Ibid.,*125.

2. Berusaha sekuat tenaga menghilangkan kejahatan dari kota/negara dengan melibatkan kerjasama bersama seluruh anggota masyarakat.
3. Menjalankan pendidikan dan pembentukan karakter masyarakat sesuai dengan keragaman nalar masyarakat sebagaimana dilakukan oleh para nabi dan para filosof.[35] Terkait tugas ini, al-Farabi menulis:

> "Setiap warga masyarakat disyaratkan mengetahui prinsip-prinsip tertinggi dari realitas (*al-maujûdât)* dan tata urutannya, kebahagiaan, kekuasaan tertinggi dari kota utama, tata urutan penguasanya, setelah itu, mengetahui aktivitas tertentu yang jika dikerjakan akan mengantarkan tercapainya kebahagiaan."[36]

Dalam menjalankan tugas ketiga ini, penguasa menyosialisasikan keluhuran moral di seluruh penjuru kota agar seluruh penduduk kota terbiasa menjalankan perilaku hidup yang penuh keluhuran.[37] Agar penguasa tertinggi mampu mendidik dan membentuk karakter elit politik yang bernalar tinggi, maka ia harus memiliki kemampuan layaknya para filosof. Sementara agar mampu mendidik dan membentuk karakter masyarakat kebanyakan maka ia harus memiliki kemampuan layaknya seorang nabi.[38] Membentuk karakter masyarakat, menurut al-Farabi, dilakukan dengan dua cara yakni persuasi (ajakan argumentatif) dan kompulsi (tekanan).[39] Al-Farabi memang seperti Plato dan para teolog syi'ah yang mendasarkan kepemimpinan pada pengetahuan. Seseorang yang mendapat pengetahuan dari Intelek Aktif (Allah) yaitu para Nabi, jelas memiliki derajat paling tinggi dalam kepemimpinan yang disusul oleh para filosof. Konsep kepemimpinan al-Farabi ini didasarkan pada landasan berpikir bahwa manusia memiliki perbedaan dalam kapasitas mentalnya. Landasan piker sema-

---

[35] *Ibid.,*128.

[36] *Ibid.*

[37] *Ibid.,* 129.

[38] *Ibid.,*129; Antony Black,*The History…*,64.

[39] Abdelaziz Abouzeid, *A Comparative Study*…, 142.

cam ini pulalah yang dipergunakan oleh *al-Ikhwân ash-Shafâ (The Brethren).*[40]

Apakah keberadaan nabi itu suatu keharusan? Bisakah cukup diganti dengan filosof? Menurut al-Farabi, tidak semua filosof adalah seorang nabi, tapi setiap nabi pastilah filosof. Menurutnya, Supreme Ruler (Penguasa Tertinggi), pendiri rezim utama, harus seorang filosof dan seorang nabi sekaligus. Namun demikian, jika tidak dijumpai orang yang demikian, paling tidak ia memiliki 12 kualifikasi yang 10 diantaranya ia ambil dari Plato dalam *Republik*, yakni:[41]

1. Sehat jasmani.
2. Sehat daya pemahaman.
3. Sehat ingatannya.
4. Cerdas.
5. Fasih bicara.
6. Cinta pendidikan.
7. Sewajarnya dalam makanan, minuman, dan kehidupan seksual.
8. Cinta kebenaran.
9. Luhur budi dan murah hati.
10. Tidak berjiwa materialis.
11. Cinta keadilan.
12. Tegas.

Dua belas syarat itu bisa diringkas dalam satu kata yakni kebijaksanaan baik dalam teori maupun praktik, sebagaimana dimiliki oleh para nabi dan para filosof.[42] Sepanjang para pemimpin di suatu negeri terdiri dari orang-orang bijak tersebut, maka negeri itu akan tetap kokoh berdiri. Namun, jika para penggantinya tidak lagi memiliki

---

[40] Antony Black, *The History*…, 66.

[41] Abdelaziz Abouzeid, *A Comparative Study*…, 135-6.

[42] Abdelaziz Abouzeid, *A Comparative Study*…, 153.

sifat seperti itu, maka negeri itu akan hancur.[43] Mengapa? Karena tak ada lagi sang pelindung rakyat.

Bagaimana bila kedua belas syarat itu tidak dijumpai dalam diri seseorang? Menurut al-Farabi, kedua belas syarat itu jika tidak mewujud dalam satu orang bisa juga mewujud dalam sebuah lembaga yang terdiri dari banyak orang yang bekerja secara kolektif.[44] Jika kepemimpinan dipegang oleh banyak orang secara kolektif, maka para filosof menjadi kandidat paling tinggi untuk menjadi anggotanya.Jika tidak, maka seluruh calon perlu dipastikan memiliki kemampuan berpikir filosofis agar filsafat dijadikan acuan dalam setiap aktivitas dalam lembaga itu.[45]

Mengapa al-Farabi berpikir demikian? Ia ingin merubah keadaan politik waktu itu. Antony Black menjelaskan:

> "Al-Farabi's political works did, nonetheless, contain an at least implicit project for the reform of religio-political world. He noted that Plato 'gave an account of how to abolish the ways of life of nations and the corrupt laws that prevail in the cities, how to move the cities and nationsaway from them and how to reform their ways of life'. Plato described 'the mode of government that ought to be applied in order to move them gradually to virtous ways of life and correct laws'.[46]

Walaupun paling sistematis, namun pemikiran politik al-Farabi tidak pernah beranjak dari yang abstrak menuju praktis. Al-Farabi tidak mengacu tata politik lain selain monarki.[47] Begitu tingginya perhatian al-Farabi pada pencarian tata politik ideal dan kurang memberi perhatian pada tata politik yang real bisa teraplikasi dalam masyarakat sesungguhnya bukan tanpa sebab. Ini lebih disebabkan oleh kurangnya perhatian yang diberikan oleh al-Farabi terhadap aspek lain dari

---

[43] Antony Black, *The History…*,66.

[44] *Ibid.,*138; 154.

[45] Abdelaziz Abouzeid, *A Comparative Study*…, 155.

[46] Antony Black,*The History…,* 69.

[47] *Ibid.,*69.

filsafat Yunani yakni pikiran politik Aristoteles. Black menggambarkan ini dengan sangat baik sbb:

> "Al-Farabi and other Islamic philosopher do not seem to have been aware of other aspects of the Hellenistic legacy in political thought, and as far as they were, ignored them. As we have seen, Aristotle's *Politics*, which made the city-state the environment for human fulfillment, and proposed constitutional democracy, was never translated. What caught the attention of the Islamic Philosophers was the Greeks'treatment of the ideal society, the legislator as origin of law, of the relationship between ruler and law, and how to make people accept right opinions and conduct. What is missing in al-Farabi is any concept –let alone discussion—of civic institutions as central to political life."[48]

Disamping itu, al-Farabi juga mengalami kelemahan umum seperti para filosof masa pra-renaisans Eropa, yakni kurangnya kajian empiris tentang politik. Cara berpikir deduktif mendominasi alam pikiran para filosof saat itu. Sebaliknya cara berpikir induktif kurang mendapat perhatian.[49] Pemikiran politik al-Farabi tentang Imam tampak seperti upaya untuk mengintegrasikan dua tipe ideal yakni Platonisme dan Imamah dalam Syiah.[50] Namun, referensi empiris tentang itu sangat minim.

2. Al-Mawardi

Al-Mawardi memiliki nama lengkap Abu Hasan Ali bin Habib al-Mawardi. Ia lahir di Bashrah pada 975M dan meninggal pada 1059. Tokoh mazhab Syafi'i ini pernah menjadi hakim. Hidupnya sering pindah dari satu kota ke kota lain karena mengikuti penugasannya sebagai hakim. Pejabat tinggi Khalifah Abbasiyah masa Khalifah Qadir yang bermazhab Syafi'i ini menetap di Baghdad pada akhir hayatnya.

---

[48] *Ibid.*,62.

[49] *Ibid.*,65.

[50] *Ibid.*,68.

Pada masa al-Mawardi, kekhalifahan Abbasiyah sudah tampak menurun. Mulai muncul pertentangan antara Arab dan non-Arab. Mereka yang berpendapat pemimpin harus dari Arab berpedoman pada hadits nabi yang menyatakan *al-aimmatu min Quraysyin.* Al-Mawardi termasuk pendukung kepemimpinan Quraisy.[51]

Al-Mawardi merupakan penulis yang produktif. Dalam bidang politik, ia menulis dua buku yakni *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah* dan *Qawânîn al-Wuzârah: Siyâsah al-Mâlik.* Buku pertama lebih terkenal daripada buku kedua. *Al-Ahkam as-Sulthâniyyah* berisi konstitusi umum suatu negara yang mencakup jabatan khalifah, cara pengangkatan dan syarat-syarat kepala negara, pemerintah pusat dan daerah, hubungan antara negara dan rakyat, serta perangkat pemerintahan secara umum.[52]

Spiritualisasi ilmu politik yang dilakukan al-Mawardi adalah memasukkan unsur Islam dalam teori politiknya. Sebagaimana Plato dan Aristoteles, ia berpendapat bahwa manusia adalah makhluk sosial. Tidak seperti makhluk lain, manusia diciptakan oleh Allah sebagai makhluk lemah yang tidak bisa memenuhi kebutuhannya sendiri sehingga selalu membutuhkan orang lain. Tujuannya agar manusia selalu bergantung pada Allah sebagai pencipta dan bisa hidup saling rukun dengan yang lain serta saling membantu. Walaupun lemah, manusia diberi akal agar mampu mengupayakan kebahagiaan hidup baik di dunia ini maupun di akherat kelak. Manusia juga diciptakan secara berbeda-beda dengan kapasitas yang beragam sehingga memunculkan situasi saling melengkapi dan saling membutuhkan. Situasi inilah yang kemudian memunculkan ide untuk membentuk suatu negara.[53]

Suatu negara baru bisa terbentuk dengan baik jika memiliki 6 pilar, yakni: agama yang dihayati, penguasa yang berwibawa, keadilan yang menyeluruh, keamanan yang merata, kesuburan tanah yang

---

[51] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara…,* 59.

[52] *Ibid.,*59.

[53] *Ibid.,*60-1.

berkesinambungan, harapan kelangsungan hidup.[54] Keenam pilar itu bersatu padu membantu warga untuk mendapatkan kebahagiaan hakiki yakni kebahagiaan dunia dan akhirat.

Suatu negara juga memerlukan pemimpin yang berwibawa yang memiliki dua fungsi sekaligus yakni pemimpin agama dan pemimpin politik. Pemimpin dipilih dengan salah satu dari dua cara, yakni dipilih melalui pembentukan lembaga pemilihan yang bernama *ahlul halli wal 'aqdi* (dewan formatur, kasus pemilihan Abu Bakar, dewan itu terdiri dari 6 orang termasuk Abu Bakar)yang kemudian memilih pemimpin dimaksud. Cara kedua melalui wasiat dari imam sebelumnya seperti yang dialami Umar b. Khaththab.[55]

Pembatasan masa kepemimpinan juga dibahas oleh al-Mawardi. Bahkan al-Mawardilah, pemikir politik muslim pertama yang berbicara tentang pembatasan masa jabatan pemimpin. Batasan kepemimpinannya adalah bila pemimpin sudah tidak adil, kehilangan pancaindera, atau kehilangan kebebasan berkehendak karena disandera.[56]

Al-Mawardi juga merupakan pencetus pertama teori kontrak sosial. Al-Mawardi menulis:

فإذ استقرت الخلافة لمن تقلدها إما بعهد أو اختيار لزم كافة الإمة أن يعرفوا إفضاء الخلافة إلى مستحقها بصفاته ولا يلزم أن يعرفوه بعينه واسمه إلا أهل الاختيار الذين تقوم بهم الحجة وبيعتهم تنعقد الخلافة

> "Jika kepemimpinan ditetapkan untuk orang yang memegangnya baik dengan penunjukan (oleh pemimpin sebelumnya [MF]) atau

[54] *Ibid.,*61-2.

[55] Al-Mawardi, *al-Ahkam as-Sulthaniyyah wa al-Wilayat ad-Diniyyah*, cet.3, (Kairo: Mushthafa Bab al-Halabi wa Auladuh, 1973), 6-10; Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara…,* 64.

[56] Al-Mawardi, *al-Ahkam as-Sulthaniyyah…,* 17-0; Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara…,* 65.

dengan pemilihan (oleh formatur [MF]), semua rakyat wajib mengetahui karakter/model penyerahan kepemimpinan itu kepada pemiliknya. Tidak wajib bagi rakyat kecuali tim formatur yang memilihnya mengetahui diri dan nama pemimpin. Akibat baiat tim ini kepemimpinan berdiri".[57]

Mengapa disebut pencetus pertama teori itu? Karena teori kontrak sosial baru muncul di Eropa di tangan Hobbes, Locke, dan Rousseau pada abad XVI M. Sementara al-Mawardi menelorkan teori itu pada abad XI M.[58]

3. Ibn Rusyd (Kordoba 1126 – Marrakesh 1198)

Biografi

Ibn Rusyd lahir di Cordoba Spanyol pada 1126 dan wafat di Marakesh 1198M.[59] Ibn Rusyd merupakan filosof muslim terbesar sepanjang masa yang bermazhab Aristotelian. Ia juga merupakan salah satu pemikir politik yang paling orisinal dalam Islam.[60] Dia mendukung dinasti al-Muhawahhidun. Ia diangkat sebagai hakim di Seville (1169 dan 1179), Kordoba (1171), dan Hakim Ketua di Kordoba (1183). Ia menulis *Bidâyatul Mujtahid,* sebuah karya dalam fiqh perbandingan, yang masih digunakan dunia muslim hingga sekarang. Dalam ilmu kedokteran, ia berguru pada Ibn Zuhri hingga pada tahun 1169 menulis *Kulliyyât,*[61] sebuah karya ensiklopedis yang amat berpengaruh baik di dunia Arab maupun Inggris.Iamulai menekuni filsafat setelah berteman dengan Ibnu Tufail yang juga tertarik dalam bidang kedokteran. Ia diperkenalkan oleh Ibnu Tufail kepada Sultan Abu Ya'kub Yusuf, penguasa Kordoba waktu itu. Sultan Abu Ya'kub inilah yang menjadi patron dan pelindung Ibn Rusyd dalam menekuni ilmu pengetahuan

---

[57] Al-Mawardi, *al-Ahkam as-Sulthaniyyah…,* 15.

[58] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara…,* 67.

[59] Majid Fakhri, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah…,* 421.

[60] Antony Black, *The History…,*120.

[61] Majid Fakhri, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah…,* 422.

terutama filsafat. Ia kemudian diangkat menjadi dokter istana setelah Ibn Tufail wafat hingga era Ya'kub al-Mansur. Kemunculan perang antara Kordoba dan negara-negara Kristen memperkuat tekanan dari opini publik dan tokoh agama untuk kembali pada pemahaman ortodoks yang kaku atas Islam dan meninggalkan filsafat. Pada tahun 1195, Ibnu Rusyd dihukum karena menjadi filosof dan oleh karena itu dianggap *bid'ah* (*heretic*). Ia dibuang di perkampungan Yahudi. Ketika istana sultan pindah ke Marakesh, Ibnu Rusyd ikut pindah dengannya hingga akhir hayatnya.[62]

Karya-karyanya

Ibn Rusyd termasuk filosof yang prolifik.[63] Karya Ibn Rusyd dapat dibagi menjadi tiga macam, yakni penjelasan dan tafsir atas karya-karya Aristoteles, komentar atas karya al-Farabi dan Ibn Sina, argumentasi tentang kecocokan antara filsafat dan syariat.[64] Diantara karyanya yang terken'anl adalah *Fashl al-Maqâl fî mâ bain al-Hikmah w-al-Syarî'ah min al-Ittishâl*, *Kashf, Tahâfut, al-Ittishâl, Colliget (Kulliyât) (kedokteran),* dan *Bidâyat al-Mujtahid*.[65]

Ketertarikan Ibnu Rusyd pada filsafat juga disebabkan oleh dorongan penguasa waktu itu, Dinasti Al-Muwahhidun (*al-Mohads*) di Spanyol yang sangat tertarik dengan teologi rasional. Domique Urvoy menjelaskan doktrin al-Muwahhidun sbb:

> "So al-Mohadism is the fusion of theology relying on the analysis of the problem of inference and positing Absolute Being, and a practical philosophy which quire naturally takes the form of Islamic law, and which is entirely dependent upon divine transcendence."[66]

---

[62] Antony Black, *The History…*,120.

[63] Majid Fakhri, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah…,* 424-5.

[64] *Ibid.,*425.

[65] M.M. Syarif, *The History of Muslim Philosophy*, 543.

[66] Dominique Urvoy, "Ibn Rushd", dalam S.H. Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (New York: Routledge, 2008), 331-2.

Selain itu, ia meyakini bahwa al-Quran memberi penghargaan tinggi pada ilmu pengetahuan. Tradisi Islam menunjukkan bahwa pengetahuan merupakan jalan menuju Tuhan. Baginya, Syariah tidak hanya mengijinkan tapi memerintahkan manusia untuk mempelajari semua hal dengan akal melalui spekulasi rasional yang memiliki metode untuk mencapai kesempurnaan dengan silogisme demonstratif. Ibnu Rusyd membela praktik filsafat dari serangan al-Ghazali dalam *Tahâfutut Tahâfut.* Ia menegaskan untuk melawan al-Ghazali dan yang lain, bahwa penemuan hukum sebab akibat merupakan bagian intrinsik dari pengetahuan. Penjelasan hukum sebab akibat adalah valid. Hukum kausalitas itu menjadi fondasi pengetahuan kita tentang Allah karena Allahlah yang menjadi sebab terealisasinya "ada" (*being*) potensial dalam sesuatu menjadi aktualita. Intuisi dan tasawuf sendiri tidaklah cukup. Kepercayaan al-Ghazali yang berdasar pada pengalaman pribadi dalam mengenal Allah itu lebih merupakan *prejudice* dan nafsu belaka.[67]

Bagi Ibnu Rusyd, filsafat dan ilmu agama itu satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Filsafat justru merupakan inti dari ilmu agama. Para filosof menangkap kebenaran melalui demonstrasi (pembuktian), sementara kaum teolog (*mutakallimun*) menangkap kebenaran melalui dialektika. Sedangkan masyarakat kebanyakan menangkap kebenaran melalui retorika dan simbolisme. Walaupun ketiga metode itu mengajarkan kebenaran yang sama, namun filsafat masih yang terbaik. Tentang hal ini, Black menulis:

> "Ibn Rushd seems to have pursued an isolated quest demanding even greatercourage than that of European philosophers. The place of philosophy inrelation to Religious Knowledge was the central problem. On this Ibn Rushdwrote *An Authoritative Treatise and Exposition of the Convergence whichexists between the Religious Law and Philosophy* (*LM* 164–86). He saw notension or contradiction such as experienced by European intellectuals, hewas no 'Averroist' in the European sense. For Ibn Rushd solved the problemof faith and reason by distinguishing (like some of his Islamic predecessorsin falsafa) between qualitative-

[67] Antony Black, *The History…*,120-1.

> ly different *methods* by which the *same* truthscould be apprehended and transmitted: demonstration, dialectic and rhetoric.These were not only different but ranked. Knowledge by demonstration is thebest: it can be attained only by those of outstanding intellect and morality,-namely, philosophers. Next, comes dialectic, meaning rational explanation andapologetics– the domain of kalam ('theology'). Ibn Rushd criticised theologians(mutakallimun) for claiming to know more than they really did. Last,came rhetoric and symbolism, the means by which knowledge is achieved bythe masses, who must be content to accept others' interpretation (*ta'wîl*) asauthoritative, and therefore fall short of perfection."[68]

Bagi Ibn Rusyd, agama, iman, dan filsafat mengajarkan kebenaran yang sama dengan cara berbeda. Black menggambarkan:

> "But for Ibn Rushd all three methods teach the *same* truths: Religion (din)and Faith (milla) teach the same as philosophy; they differ only in the *means* bywhich they express themselves. Thus, everyone can follow and be enlightenedby the Sharia, albeit in ways that are fairly fundamentally different. Religion is, therefore, absolutely necessary and obligatory precisely because it leadspeople 'towards wisdom in a way universal to all human beings' (in Leaman1985: 177). Ibn Rushd exempted Jurists (*fuqahâ'*) from his criticisms (he was onehimself), for the glory of the Sharia is that it makes happiness available to *all*."[69]

Ibn Rusyd memiliki konsep dasar bahwa manusia itu berbeda sesuai dengan kapasitas intelektualnya. Kelompok manusia tertinggi adalah para filosof.[70] Merekalah yang memiliki pemahaman yang komplet tentang kebenaran suci dan hukum agama. Mereka dapat menemukan kebenaran itu dengan nalarnya tanpa harus menunggu adanya wahyu. Manusia dapat menggunakan qias aqli sebagaimana qias syar'i. Tentu saja pandangan Ibn Rusyd yang amat Aristotelian ini bertentangan dengan mayoritas fuqaha termasuk Imam Syafi'i. Black menulis:

---

[68] *Ibid.,*121.

[69] *Ibid.*

[70] *Ibid.*

> "Ibn Rushd rejected Shafi'i's view, long prevalent in Jurisprudence and widely established in Islamic discourse as a whole, that right and wrong are determined not by the nature of what they are but by divine command, so that they cannot be known by reason but only through the revealed divine law. He followed Aristotle in holding that 'good and evil, beneficial and harmful, beautiful and ugly are … something that exist by nature not by convention' (In Leaman 1980: 172). He upheld Aristotle's application to moral thinking of adistinction between natural law, by which things are prescribed and forbidden because they are good or bad in themselves, and positive laws, by which things are prescribed and forbidden on the authority of a legislator. To understand Right, therefore, one must employ 'rational inference (*qiyas aqli*') as well as analogy in the Jurisprudential sense (qiyas shar'i). It is indeed 'contrary to the law to forbid such an examination' (*EI* 3: 912a) by qualified persons. One must conclude, therefore, that the Deputy has a duty to protect philosophers and their writings."[71]

Pemikiran politik Ibn Rusyd

Pemikiran politik Ibn Rusyd dituangkan dalam komentarnya tentang *Nicomachaean Ethics* karya Aristoteles dan komentarnya tentang *Republic* karya Plato. Yang terakhir itu merupakan karya terakhirnya yang dipersembahkan kepada Sultan al-Mansur yang merupakan khalifah ke-3 dari Dinasti *al-Muwahhidûn* di Maroko.[72]

Bila dibanding dengan al-Farabi, pemikiran politik Ibn Rusyd lebih menekankan pentingnya pengalaman lapangan daripada teori. Bahkan menurutnya, teori politik yang bisa dipraktikkan di lapangan akan jauh lebih efektif. Ide Ibn Rusyd tentang pentingnya pembuktian empiris ini, bahkan, lebih maju dari Aristoteles. Ini disebabkan oleh pengalaman Ibn Rusyd dalam ilmu kedokteran. Tentang hal ini, Black menulis:

> "Ibn Rushd insisted, with Aristotle, that effective political action, by which he meant especially the ability to promote virtue through

---

[71] *Ibid.,* 122.

[72] Sultan al-Mansur memiliki nama lengkap Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur. Ia lahir di Maroko pada tahun 1160 dan wafat di Marakesh 1199. Ia memerintah tahun 1184-1199.

> legislation, requires both theoretical and practical knowledge. As in all skills, one needs both knowledge of principles and experience (*experientia*). 'In music, medicine and the other active disciplines, a fine action is realised in two ways: it is discovered through cognitive science, and put into operation or proved through experience.' The masters in such fields are those who 'judge sensibly about what should be done on the basis of their experiences'. Ibn Rushd, in fact, stressed the need for empirical experience a good deal more than Aristotle had, underscoring it by the analogy with medicine. 'Whichever of them is made the law-maker, he is appointed on account of his experience … as happens in experimental medicine. Therefore, it is necessary that those who wish to rule states should at least have experience'. Although undoubtedly one does need the theoretical knowledge of general principles ('universals') that is contained in the *Ethics*, in practical arts, such as medicine and legislation, theoretical knowledge on its own is strictly useless, since the purpose 'is nothing other than action'. 'Hence it is said that the governance of cities is appropriate for the old, in whom knowledge of the theoretical sciences is combined with long experience'. Ibn Rushd was aged 68 when he wrote this."[73]

Berangkat dari pengalaman lapangan itu pula, Ibn Rusyd berpendapat bahwa negara dan masyarakat politik itu penting adanya guna mewujudkan kebaikan bersama (*common virtue*). Seperti dikutip Black, Ibn Rusyd menulis:

> "Either it is impossible for *one* man to attain all the (speculative, intellectual, ethical and practical) virtues; or, if this is possible, it is improbable that he will; whereas it is as a rule possible that all these virtues can be found among a multitude of individuals. It is also clear that no one man's substance can become realised through any of these virtues unless a number of humans help him, and that to acquire his virtue a man has need of other people. Hence, he is political by nature."[74]

Masyarakat politik penting karena manusia tidak bisa memenuhi kebutuhannya sendiri. Ia membutuhkan orang lain dalam meme-

[73] *Ibid.*, 123-4.

[74] *Ibid.*, 124.

nuhi kebutuhannya. Dengan demikian, bagi Ibn Rusyd tugas politik sesungguhnya merupakan tugas kemanusiaan. Ibn Rusyd menulis:

> "The individuals of this species are all different in natural disposition, corresponding to differences in their perfections … the employment of a man in more than one art is either altogether impossible or, if it is possible, is not the best way … every human in the city [should] do the work that is his by nature in the best way that he possibly can."[75]

Pandangan politik Ibn Rusyd itu selaras dengan pandangannya tentang filsafat dan ilmu pengetahuan. Baginya filsafat dan ilmu pengetahuan tidak akan bisa dicapai manusia secara individual melainkan dicapai secara kolektif atas nama semua manusia sebagai sebuah spesies. Menurutnya:

> "The process by which philosophy is carried out is … the concern of humanity as a whole. Both are eternal, and philosophy must always be being enacted in one part of the world or another".[76]

Maka, sebuah masyarakat yang bahagia adalah masyarakat yang menggunakan tiga pendekatan sekaligus guna mencapai pengetahuan. Ketiga pendektan itu adalah pendekatan demonstratif seperti yang digunakan para filosof, pendekatan argumentatif seperti para *mutakallimûn* (ahli ilmu kalam), dan pendekatan retoris seperti digunakan masyarakat kebanyakan.[77] Ketiga golongan masyarakat itu pun akan bahagia jika masing-masing saling bekerja sama dan membantu. Masyarakat filosof akan bahagia jika bekerjasama dengan masyarakat kebanyakan dalam memenuhi kebutuhannya. Masyarakat kebanyakan akan bahagia jika bekerja sama dengan para filosof dalam mewujudkan tatanan masyarakat yang baik.

Bagi Ibnu Rusyd, negara merupakan agen moral. Negara berfungsi untuk mewujudkan kebaikan bersama melalui keadilan, pendidikan, dan hukum pidana (*penal law*). Ia menyetujui pandangan

---

[75] *Ibid.*

[76] *Ibid.*, 125.

[77] *Ibid.*

Aristoteles dan Plato tentang peran hukum, kebutuhan terhadap paksaan (*coercion*) dalam membentuk karakter moral dan kebaikan bersama, serta penanganan kekurangbaikan. Untuk itu, pendidikan moral amatlah penting bagi setiap anggota mastyrakat terutama para generasi mudanya. Bahkan, bila perlu pendidikan moral dilakukan dengan cara memaksa. Al-Qur'an sendiri menggunakan dua cara untuk menciptakan kebaikan yakni bicara dan perang. Pendidikan moral harus dilakukan oleh masyarakat (komunitas). Jika tidak, setiap orang harus merawat anak dan temannya sendiri.[78]

Pendekatan empirisistik Ibn Rusyd mempengaruhi pandangan politiknya. Ia menyadari bahwa tidak semua warga Negara itu baik. Maka, dibutuhkan seorang pemimpin yang kuat dalam bentuk monarki absolut guna memaksa mereka yang tidak baik menjadi baik. Ini sejalan dengan pandangan Aristoteles yang kemudian oleh Ibn Rusyd diadaptasi kedalam konteks kesultanan. Maka, bagi Ibn Rusyd, Sultan haruslah memiliki kekuasaan yang mutlak. Barangkali pandangan Ibn Rusyd ini juga disebabkan oleh pengalamannya sebagai seorang hakim. Baginya seorang pemimpin harus memenuhi beberapa kualifkasi, yakni memiliki pengetahuan teoretis dan praktis, bisa mengajar dengan cara demonstratif maupun argumentatif, memiliki kebaikan moral, memiliki kemampuan kerja efektif yang riil untuk bangsa dan kota. Sebagian syarat ini telah diungkapkan oleh Plato dan Aristoteles.[79] Oleh karena itu, bagi Ibn Rusyd, negara yang baik adalah yang dipimpin oleh kerajaan atau aristokrasi (kaum bangsawan) yang rata-rata memenuhi kualifikasi itu. Namun bila suatu negara dipimpin oleh kaum yang gila hormat (timokrasi), kaum yang gila harta (*oligarchy*), kaum yang gila nikmat semu (demokrasi), maka negara itu bukanlah negara yang baik.[80]

Mengapa demokrasi dianggap bentuk pemerintahan yang tidak baik oleh Ibn Rusyd? Black menjelaskan:

---

[78] *Ibid.*

[79] *Ibid.,* 126.

[80] *Ibid.*, 127.

> "Ibn Rushd identified democracy as a regime in which 'the house hold is the primary intention and the city is only for its sake. Hence it is entirely domestic … Every man, if he so wills, may have all goods in private… the communities of many of the Muslim kings today are exclusively domestic communities'. In them political society is an 'accident', merely tacked on. And, indeed, the role of the household had become of primary importance in Arabo-Islamic society and politics. Again, Ibn Rushd observed how wide spread was the distinction between elite and common people: 'men are of two classes: one class designated [as] the multitude, and another class designated [as] the mighty. This was the case with the people in Persia, and is the case in many of these cities of ours.'"[81]

Bila dibanding dengan al-Farabi yang Platonian, Ibn Rusyd lebih empiris yang sesungguhnya terinspirasi dari Aristoteles. Maka Ibn Rusyd mengkritik Plato yang menganggap bahwa fenomena sosial politik merupakan fenomena alamiah (natural) bukan fenomena kesengajaan (voluntary). Bagi Ibn Rusyd, fenomena sosial politik justru sebaliknya. Ia adalah hasil rekayasa. Black menggambarkan sbb:

> "At the end of the *Commentary on Plato's Republic*, Ibn Rushd made one important criticism of Plato. Social and political phenomena, he said, are 'voluntary' and not 'natural': changes of regime, therefore, may not follow the sequence predicted by Plato. And, since all the types of individual that have been discussed 'are to be found in all these cities, it is possible for any city among them to change into any other. We say that what Plato said undoubtedly is not necessary but it is [this way] as a rule'. In other words, what Plato predicted should not be taken as a 'law' governing political societies; human behaviour is not subject to empirical generalisation. What might such a thinker have done if he had had Aristotle's *Politics*?"[82]

Sungguh amat disayangkan pikiran Ibn Rusyd yang empiris itu dilarang beredar di dunia Muslim.[83] Namun, pikiran Ibn Rusyd justru

---

[81] *Ibid.*

[82] *Ibid.*, 128.

[83] Muhammad Ali Khalidi, *Medieval Islamic Philosophical Writing…*, xxxiv.

dikembangkan di Barat dan memberikan buah di Barat. Black menjelaskan:

> "As it was, Ibn Rushd's works on politics were neglected in the Arabic speaking world and never penetrated eastwards. Neither of them even survived in Arabic. Supporters of Sunni Legalism saw a clear contradiction between religion and philosophy, and they were now suppressing the practice of philosophy and persecuting philosophers, including Ibn Rushd himself. Something similar happened in Counter-Reformation Spain. Ibn Rushd was not the last philosopher to be dragged before a tribunal –in his case, despite his ruler's reluctance– to the accompaniment of a bibliographical act of faith. A few years after Ibn Rushd's death, Cordova and Seville fell to the Christians, and Muslim Spain was reduced to the tiny kingdom of Granada. IbnRushd's intellectual progeny were Europeans. Not for the last time, Spanish political philosophy bore fruit in Northern lands."[84]

B. Spiritualisasi Monarki di Era Klasik Islam

Spiritualisasi ilmu politik pada era ini, tidak berlangsung menggembirakan. Spiritualisasi sangat bertumpu pada pribadi raja. Jika raja berkepribadian baik maka spiritualisasi berjalan baik. Jika rajanya kurang baik, maka spiritualisasi ilmu politik tidak berjalan. Spiritualisasi yang berlangsung secara personal cenderung tidak tahan lama dan tidak berkelanjutan. Menurut para ahli, khalifah terbaik dari Bani Umayyah adalah Umar b. Abdul Aziz (682-720M). Sementara khalifah terbaik dari Bani Abbasiyah adalah Harun al-Rasyid (766-809). Kedua khalifah ini terkenal adil dan bijaksana. Kekuasaan politik diisi dengan nilai-nilai spiritual. Hanya saja, spiritualisasi yang demikian itu tidak bisa berlangsung lama dan berkesinambungan. Sistem politik dan pemerintahan monarki selalu kembali pada tabiatnya yaitu pribadi sang raja itu sendiri. Dunia Islam mengalami sistem ini dalam kurun waktu yang sangat lama, sejak berdirinya Bani Umayyah 661M hingga runtuhnya Turki Usmani (3 Maret 1924) yang diakibatkan oleh kekalahannya dalam Perang Dunia I. Setelah Turki Usmani runtuh,

[84] Antony Black, *The History…*,128.

dunia Islam terbagi menjadi sekitar 50 negara-bangsa. Setelah itu, spiritualisasi politik berlagsung dalam konteks negara-bangsa modern. Namun, bagaimana sesungguhnya spiritualisasi politik dalam konteks monarki?

Sistem pemerintahan monarki pada abad klasik dan tengah Islam tidak pernah digugat. Ibnu Abi Rabi', al-Farabi, al-Mawardi, al-Ghazali, dan Ibn Taimiyah menerima sistem monarki dan tidak pernah berusaha menggantinya. Padahal, bila dibandingkan dengan *al-khulafâ' ar-râsyidûn,* sistem monarki sesungguhnya tidak mendapatkan referensi. Para pemikir itu juga tidak terlihat secara serius mendambakan untuk kembali pada pola politik periode *al-khulafâ' ar-râsyidûn*.[85]

Mengapa Nabi Muhammad yang sang penuntun, yang juga panutan umat, tidak memberitahukan pada umatnya tentang mekanisme suksesi yang baku? Padahal fakta sejarah menunjukkan bahwa persoalan suksesi kepemimpinan telah memicu pertumpahan darah selama berabad-abad.[86] Bahkan persoalan ini juga telah turut andil dalam memunculkan sekte-sekte keagamaan yang beragam itu. Saya juga bertanya-tanya, mengapa Nabi sang penuntun pernah menunjuk suku Quraisy (suku dari mana beliau berasal) yang paling berhak menjadi pemimpin.[87] Padahal penunjukan Nabi ini justru membuat keturunan Quraisy yang telah mendapatkan fasilitas proteksi dari Nabi itu berebut kue kepemimpinan diantara mereka. Sebenarnya, saya tidak rela kalau ada yang menuduh Nabi sektarian. Tapi, saya juga tidak bisa membantah bahwa hadis yang memberikan fasilitas proteksi bagi kaum Quraisy itu memang ada.

---

[85] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara…,* 235.

[86] Ignaz Goldziher, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam* (Jakarta: INIS, 1991), 170.

[87] Syed Ameer Ali, *Islamic History and Culture* (New Delhi: Amar Prakashan, 1981), 122.

Sementara itu, fakta sejarah menunjukkan bahwa semenjak tahun 632M[88] sampai 661M,[89] bentuk pemerintahan republiklah yang dipakai umat Islam dalam bernegara. Tapi, antara tahun 661M[90] sampai 1258M,[91] berubah menjadi kerajaan *(monarchi)*.[92] Betapa panjangnya rentang waktu bentuk kerajaan (597 tahun) dan betapa pendeknya masa berlakunya bentuk republik (29 tahun). Kalau dikaitkan dengan pesan dasar nabi dalam bernegara, sebenarnya bentuk republik dalam arti menjunjung tinggi musyawarah adalah bentuk pemerintahan yang lebih tepat. Tapi, mengapa semenjak tahun 661M berubah menjadi kerajaan? Dan mengapa bentuk pemerintahan baru itu berlangsung dalam rentang waktu yang begitu panjang?

Dua persoalan inilah yang ingin dicoba untuk dijawab dalam bagian ini. Untuk persoalan pertama, akan dibahas secara lebih mendetail, sedang persoalan kedua hanya disinggung secara umum saja.

Dari Khilafah ke Kerajaan

Sir Thomas Arnold sebagaimana dikutip oleh Hasan Ibrahim Hasan mengatakan, sistem khalifah adalah sistem baru yang diciptakan berdasar atas kondisi yang ada. Sistem ini murni terbentuk pada

---

[88] Nabi wafat dan Abu bakar menjadi khalifah.

[89] Terbunuhnya Ali.

[90] Mu`awiyah naik tahta.

[91] Al-Mu`tashim, khalifah terakhir Bani Abbasiyah di Bagdad dikalahkan oleh Hulagu dari Mongol.

[92] Bentuk pemerintahan menurut George Jellineck, bila dilihat dari cara terbentuknya negara, ada dua macam. Pertama: Monarki yaitu pemerintahan yang kemauan negaranya ditentukan oleh perorangan. Kedua: Republik, yaitu yang ditentukan oleh banyak orang atau dewan. Sedangakan menurut Leon Duguit, bentuk pemerintahan bila dilihat dari sistem penunjukan kepala negara, juga ada dua. Pertama: Monarki, apabila penunjukan berdasarkan warisan atau keturunan. Kedua: Republik, apabila penunjukan berdasarkan pilihan orang banyak. Bambang P. S, dkk., *Panduan Belajar* (ttp.: Primagama, t.t.), 4-6.

zaman awal Islam. Sistem ini juga belum pernah ada sebelumnya.[93] Semenjak Nabi Muhammad wafat (8 Juni 632M), sistem khalifah inilah yang diberlakukan sampai terbunuhnya Ali (24 Januari 661). Sistem ini bisa dikatakan republik, karena kepala negara bukan dipilih berdasar atas keturunan, tapi atas pilihan rakyat.[94] Ciri Republik tetap tampak walaupun pemilihan oleh rakyat dilakukan setelah nabi menunjuk nominator kuat.[95]

Sistem republik ini berubah menjadi kerajaan setelah Muawiyah naik tahta pada tanggal 30 Juli 661M (Syawal 41H),[96] Sistem yang ditempuhnya nampak begitu ambisius dengan strategi politik yang jitu. Memang, ia adalah seorang politikus ulung, administrator handal dan orator yang hebat.[97] Selain itu, ia juga mempunyai sikap moderat, bijaksana, cerdas, dan *self-control* yang bagus.[98] Ini adalah sifat positif yang barangkali berasal dari informasi sejarahwan yang pro dengannya. Ada pula sejarahwan yang menggambarkan bahwa Muawiyah itu licik, jahat, pelit, ambisius, dan suka berlebihan.[99] Bahkan ia juga digambarkan suka bermewah-mewah ala kerajaan Persia dan Bizantium.[100] Siapapun yang menghalangi ambisinya, akan dibunuhnya. Maka, ia juga dibilang bengis.[101]

---

[93] Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah Kebudayaan Islam*, alih bahasa Djahdan Humam (Yogyakarta: Kota Kembang, 1989), 34.

[94] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, cet. 5 (Jakarta: UI Press, 1985), 95.

[95] Ameer Ali, *Islamic History...*, 122.

[96] Hugh Kennedy, *The Prophet and The Age of Caliphates* (New York: Longman Inc., 1991) hlm. 88; Harun Nasution, *Islam...*, 95; Hasan, *Sejarah...*, 66.

[97] Syed Mahmudunnasir, *Islam Its Concepts and History* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), 151.

[98] Kennedy, *The Prophet...*, 83.

[99] Syed Ameer Ali, *A Short History of The Saracens*, cet.3 New Delhi: Nusrat Ali Nasri, 1981), 1-2.

[100] *Ibid*.

[101] *Ibid*, 71-2.

Para sejarahwan memang berselisih dalam menggambarkan karakter Muawiyah yang sebenarnya. Akan tetapi, bila dilihat dari perjalanan karir politiknya, sebenarnya ia adalah politikus yang cerdas dan cemerlang. Semula ia adalah Gubernur Syria yang diangkat oleh Umar b. Khatab. Saat Usman menjadi khalifah (644-656), ia kembali menjadi gubernur di Syria. Di sana ia membangun kekuatan. Untuk mendapatkan loyalitas para pembantunya, ia menerapkan sistem gaji.[102] Pada tahun 657M, ia memimpin rakyat Syria memberontak pada Ali, untuk menuntut diadilinya pembunuh Usman.[103] Karir politiknya memuncak pada saat ia mengadakan *tahkîm (arbitrase,* penyelesaian sengketa melalui perjanjian*)* dengan Ali, pada tahun 661M. Maka, sebenarnya tepatlah kata Kennedy, Mu`awiyah adalah *the succesful politician, not the briliant general or the religious leader* (politisi yang sukses bukan jenderal atau pemimpin agama yang cerdas).[104]

Situasi politik dan penanggulangannya

Kondisi negara ketika Muawiyah naik tahta tanggal 30 Juli 661, sangat sulit. Pemerintahan sangat kacau. Sifat anarkisme dan indisipliner kaum nomad mulai lepas dari kendali agama dan moral. Sistem desentralisasi mulai muncul.[105] Gejala ini sebenarnya telah terlihat sejak terbunuhnya 3 khalifah sebelumnya. Umar pada tahun 644, Usman pada tahun 656, dan Ali pada tahun 661.

Gebrakan Muawiyah dalam mewujudkan stabilitas nasional adalah memberlakukan sistem sentralisasi pemerintahan dan memperbaiki sistem administrasinya.[106] Sistem sentralisasi itu hanya ditempuh sementara saja, karena kemudian ia mengangkat gubernur-guber-

---

[102] Ameer Ali, *A Short History...*, 50.

[103] G.E. Von Grunebaum, *Classical Islam* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1970), 203.

[104] Kennedy, *The Prophet...*, 83.

[105] Mahmudunnasir, *Islam...*, 153.

[106] *Ibid.*

nur yang dikontrol dari pemerintahan pusat. Jadi, sebenarnya lebih mirip dengan sistem konfederasi. Gubernur walaupun diberi kekuasaan atas wilayahnya, tapi ia harus bertanggung jawab pada pemerintahan pusat.[107]

Sebenarnya, kerja besar Mu`awiyah itu didasari atas perhitungannya yang jitu, bahwa ikatan pemersatu yang berupa teokrasi saat itu sudah tidak bisa digunakan lagi. Ia harus mencari dasar pemersatu baru, yaitu dengan merubah kedaulatan agama menjadi negara sekuler. Tapi, unsur agama tidak hilang sama sekali.[108] Jadi, bisa dikatakan sistem semi sekuler. Sistem semi sekuler itu sebenarnya ia ambil dari model pemerintahan Bizantium.[109] Hal ini wajar karena Syam yang menjadi ibukota pemerintahannya, berdekatan dengan ibukota Bizantium (sekarang Istambul, Turki). Gelar, pola hidup raja, acara protokoler dan jarak (*distance)* antara raja dan rakyat juga ditirunya.[110]

Walaupun demikian, Muawiyah mampu memberikan kemakmuran dan kedamaian yang lebih baik bagi rakyatnya.[111] Sistem pajak yang menjadi tulang punggung negara, ia kontrol dengan baik. Masing-masing wilayah, standard pajaknya berbeda-beda, bergantung pada kondisi lokalnya. Setoran pajak dari daerah ke pusat yang sebenarnya sangat potensial untuk menjadi isu politik, bisa diredam olehnya.[112] Tiang ekonominya, selain dari pertanian, juga bea cukai dan rampasan perang.[113] Hal ini penting, karena ia harus menggaji tentara yang mayoritas orang Syria agar tetap loyal padanya.

---

[107] Kennedy, *The Prophet...*, 83.

[108] Mahmudunnasir, *Islam...*, 152-3.

[109] *Ibid.*

[110] Munawir Syadzali, *Islam and Governmental System* (Jakarta: INIS, 1991), 27.

[111] Grunebaum, *Clasical Islam*, 70; Mahmudunnasir, *Islam...*, 153.

[112] Kennedy, *The Prophet...*, 88.

[113] *Ibid.*

Monarki Hereditas

Mulai tahun 661 sampai 678, sikap Muawiyah yang memerintah dengan model kerajaan belum tampak. Sikap itu baru tampak pada tahun 679, yaitu ketika ia mencalonkan anaknya, Yazid sebagai penggantinya. Sebenarnya, pencalonan itu atas usulan Mughira, Gubernur Basra. Jadi bukan kehendaknya.[114] Ia sempat ragu dengan pencalonan ini, karena otomatis ia melanggar kesepakatannya dengan Hasan b. Ali, untuk menyerahkan kepemimpinan pada umat Islam,[115] Tapi, keraguannya dikuatkan lagi oleh pembantunya yang kemudian menjadi letnan yang menguasai Irak dan Khurasan.[116] Untuk itu, walaupun ia mencalonkan Yazid, tapi ia tetap ingin agar Yazid diakui oleh umat Islam ketika dirinya masih hidup.[117] Makanya ia memanggil para gubernur dalam rangka mengorbitkan Yazid agar didukung oleh rakyat. Keputusan Muawiyah ini mendapat protes keras dari rakyat dan banyak menimbulkan pemberontakan.Abdullah b. Zubair, sebenarnya telah menyarankan Muawiyah untuk memilih tiga metode suksesi. *Pertama,* pemilihan bebas oleh rakyat seperti saat memilih Abu Bakar. *Kedua***,** bisa dicalonkan oleh penguasa yang sedang berkuasa tapi harus dengan kriteria yang paling baik dan bukan saudara penguasa itu, seperti Abu Bakar memilih Umar. *Ketiga,* mengangkat sebuah dewan pemilihan seperti yang dilakukan oleh Umar. Tapi, Muawiyah tidak mengindahkannya. Ia beranggapan bahwa Nabi Muhammad tidak memberikan aturan pasti tentang suksesi. Bahkan untuk menghindari perang saudara dan situasi kacau, ia menunjuk anaknya.[118] Tindakan Muawiyah ini menunjukkan bahwa ia sebenarnya hanya berpikir untuk masa dekat saja, yaitu menghindari situasi kacau. Hal ini mirip dengan dugaan Ameer Ali, ketika menduga alasan nabi menunjuk

---

[114] Ameer Ali, *A Short History...*, 81.

[115] Hasan, *Sejarah...*, 67.

[116] *Ibid.*

[117] Kennedy, *The Prophet...*, 88.

[118] Mahmudunnasir, *Islam...*, 153-4.

Quraisy sebagai gudang pemimpin.[119] Tapi, Nabi Muhammad bisa dimaklumi karena pertimbangan stabilitas ternyata lebih dominan dari pada mendongkrak kejayaan keluarganya (nepotisme). Dalam konteks saat itu, pemimpin harus dari suku terbesar dan terkuat, untuk menghindari kekacauan. Suku Quraisy adalah suku terbesar dan terkuat saat itu. Pertanyaannya adalah tindakan Muawiyah itu lebih berdasarkan pada pertimbangan stabilitas negara atau sekedar menganut sistem monarki hereditas? Menurut Hasan Ibrahim Hasan, saat itu Muawiyah lebih didorong oleh pertimbangan mewujudkan sistem monarchi hereditas daripada stabilitas nasional. Karena dalam hal politik sebenarnya ia adalah penganut berat kekaisaran Bizantium. Hal ini terbukti bahwa al-Ya`qubi pernah merekam perkataannya, "Saya adalah raja pertama dari para raja".[120] Dari al-Ya`qubi ini, dapat diketahui bahwa ia sebenarnya juga ingin agar sistem ini dilestarikan oleh anak cucunya. Pandangan ini juga disetujui oleh Hugh Kennedy,[121] dan Marshal G. S. Hodgson.[122] Dugaan Hasan ini, semakin kuat setelah sejarah membuktikan bahwa ternyata, Yazid bukanlah pemimpin yang cakap. Ia dikenal kejam, jahat, suka kemewahan, sombong, dan boros.[123] Kalau Muawiyah menginginkan stabilitas, pasti tidak akan mengangkat anaknya menjadi penggantinya.

Akan tetapi, pendapat ini dibantah oleh Munawir Sjadzali. Menurutnya, keputusan Muawiyah itu bisa dimaklumi, karena betapa sulitnya menerapkan sistem musyawarah saat itu, mengingat jarak wilayah begitu jauh dan tidak mudah ditempuh dalam waktu singkat. Pada saat itu, sistem kerajaan adalah sistem pemerintahan yang populer dan berlaku di Bizantium, Persia, dan Cina. Jadi bukan sistem yang menakutkan bagi para rakyatnya.[124] Tampaknya, pada waktu itu

---

[119] Ameer Ali, *History...*, 121.

[120] Hasan, *Sejarah...*, 66.

[121] Kennedy, *The Prophet...*, 88.

[122] Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974) I: 200.

[123] Mahmudunnasir, *Islam...*, 154.

[124] Munawir Sjadzali, *Islam...*, 25-6.

sudah menjadi *image global*, bahwa negara adalah kerajaan. Pandangan manusia pada waktu itu terhadap kerajaan tentu tidak senegatif pandangan orang saat ini terhadapnya. Dengan demikian, tindakan Muawiyah itu bukan karena tidak setuju dengan model musyawarah, karena ternyata ia juga berusaha agar Yazid bisa diterima oleh seluruh rakyat. Kondisi juga tidak memungkinkan untuk menyelenggarakan sistem musyawarah itu. Jadi, sebenarnya tindakan Muawiyah itu demi stabilitas negara juga.

Dari dua interpretasi yang berlawanan ini, yang menjadi persoalan adalah ucapan Muawiyah yang direkam oleh penulis historiografi Islam kenamaan, Ibn Wadih al-Ya`qubi (w. 284/897), yang dikutip oleh Hasan tadi. Dan kita tahu karya al-Ya`qubi ini jelas lebih tua dari karya al-Tabari (w. 310/923) yang terkenal dengan *Târîkh al-Rusul wa al-Muluk*. Dari sini saya cenderung percaya pada data dari al-Ya`qubi, bahwa walaupun Muawiyah berhasil membangun sistem pemerintahan yang tangguh, tapi di akhir pemerintahannya ia terjebak pada kesalahan fatal, yaitu memasukkan sistem asing yang berbentuk monarki hereditas ke dalam sejarah muslim. Kesalahannya sebenarnya lebih didorong oleh pertimbangan jangka dekat dan mengikuti trend mode sistem pemerintahan masa itu yang kebetulan menguntungkan keluargannya. Dia tidak mempertimbangkan bagaimana akibat tindakannya itu bagi wajah sejarah muslim untuk masa jauh sesudahnya, sebagaimana yang sering dilakukan oleh Umar b. Khatab yang sangat jenial itu.

Dilihat dari budaya kesukuan dan tingginya rasa dendam yang di miliki oleh mayoritas Bangsa Arab, juga sangat logis apabila Muawiyah memilih sistem kerajaan dalam suksesinya. Faktor historis menunjukkan bahwa sejak terbunuhnya Usman (656M), ia telah beranggapan bahwa pembunuhan itu tidak wajar. Anggapannya, pasti kelompok Ali ada yang terlibat secara politis. Maka ia memberontak Ali pada tahun 657M dari Syria. Fenomena terbunuhnya Usman itu, mengingatkan Muawiyah pada dendam nenek moyang lama.

Konon, sejak kesuksesan Hasyim memimpin Makkah pada abad ke-5M, Umayah menaruh iri. Umayah barangkali merasa bahwa Ha-

syim telah merebut hak ayahnya. Akhirnya Umayah dijatuhi hukuman oleh Majlis Nadwah, majlis permusyawaratan saat itu. Ia harus keluar dari Makkah selama 10 tahun. Kejadian ini akhirnya menjadi dendam yang turun-temurun, antara klan Umayah dan klan Hasyim.[125] Muawiyah yang satu klan dengan Usman (klan Umayah) berhadapan dengan Ali (klan Hasyim/Abbasiyah). Akhirnya percekcokan dua klan ini terbawa dalam perjalanan panjang sejarah muslim. Maka wajar saja bila Muawiyah berjuang keras untuk menegakkan kembali klan Umayyah dan mengalahkan klan Hasyim (Abbasiyah), saingannya. Jalan yang ditempuh Muawiyah adalah memberikan kursi tahta pada anaknya, Yazid. Kalau tidak, kursi itu akan diduduki oleh orang lain, atau jatuh pada keturunan Hasyim (Abbasiyah). Kalau ini terjadi, berarti klan Muawiyah pasti akan dikebiri lagi. Muawiyah tetap mengangkat Yazid, walaupun saat itu, Muawiyah tentu sudah tahu bahwa anaknya berjiwa kerdil dan tidak pantas menjadi khalifah.

Sejarah menunjukkan, bahwa setelah Yazid naik tahta, praktis sistem monarki hereditaslah yang berlaku. Pemerintahan berasal dari keturunan tertentu. Setelah Yazid wafat, khalifah dipegang oleh anaknya yang masih muda dan lemah, Muawiyah II. Muawiyah II lebih suka mewakilkan jabatannya pada orang yang lebih mampu. Tapi karena tidak ada yang mampu, ia mencalonkan 6 orang dan menyerahkan kepada kaum muslimin untuk memilihnya. Akan tetapi, kaum muslimin tak pernah sepakat. Akhirnya, kekhalifahan ditransfer dari ranting Sufyan ke ranting Marwan. Setelah Marwan memerintah selama 9 tahun, sistem monarki hereditas berlaku lagi. Sampai dinasti Umayah berakhir pada tahun 750M, bentuk pemerintahan seperti ini tidak berubah. Bahkan dilanjutkan oleh dinasti Abbasiyah. Dinasti baru ini mengklaim, bahwa kepemimpinan berlanjut dari Ali ke Muhammad ibn al-Hanafiah, lalu ke Abu Hasyim (keduanya dianggap dua khalifah pertama Abbasiyah. Nama Abbasiyah ini muncul karena pada masa al-Mahdi (775-785), ada klaim baru bahwa pengganti nabi, seharusnya adalah Abbas, paman Nabi Muhammad. Dari sinilah mun-

[125] Nouruzzaman Shiddiqi, *Pengantar Sejarah Muslim*, cet. 2 (Yogyakarta: Mentari Masa, 1989), 96.

cul Dinasti Abbasiyah.[126] Secara umum, dinasti ini tidak jauh berbeda dengan dinasti Umayah, dalam hal bentuk pemerintahannya.

Dengan demikian, mengapa pemerintahan monarki hereditas yang dirintis oleh Muawiyah bisa bertahan sampai 597 tahun? Jawabannya adalah karena klan yang sedang memimpin akan selalu berjuang untuk kelestarian klannya. Atau dengan kata lain, karena budaya kesukuan yang ditambah dengan budaya dendam antar suku (klan), begitu kuat dimiliki oleh masyarakat Arab. Baik Bani Umayah (661-750) atau Bani Abbasiyah (750-1258) sama saja. Model pemerintahan monarchi ini baru runtuh setelah al-Mu`tashim di Baghdad, khalifah terakhir Bani Abbasiyah dikalahkan oleh tentara Mongol, pimpinan Hulagu pada tahun 1258M. Selanjutnya, wajah pemerintahan berubah wujud menjadi kerajaan-kerajaan kecil yang terpencar-pencar.

Dari diskusi di atas, beberapa poin penting dapat dicatat sbb:

1. Bentuk pemerintahan republik akhirnya berubah menjadi monarki disebabkan karena Muawiyah b. Abu Sufyan (w.680M) mengadopsi bentuk pemerintahan asing, terutama dalam hal suksesi dirinya.
2. Muawiyah mengadopsi bentuk pemerintahn asing ini, disebabkan beberapa faktor;
    a. Ia menghindari situasi kekacauan pasca kepemimpinannya dengan konsep yang tidak tuntas dan hanya berdasarkan pertimbangan untuk jangka dekat.
    b. Ia terpesona dengan trend bentuk pemerintahan saat itu yaitu bentuk pemerintahan monarki.
    c. Ia menginginkan kejayaan klan Umayah yang sempat terpuruk.

    Namun demikian, faktor terakhirlah agaknya yang lebih dominan.
3. Bentuk pemerintahan monarki bisa bertahan selama 597 tahun disebabkan karena budaya kesukuan dan klan yang sangat tinggi

[126] Watt, *Islamic...*, 33.

yang dimiliki bangsa Arab, yang selalu ingin mengalahkan suku lainnya. Akibatnya, bentuk pemerintahan monarki yang mana kelangsungan kejayaan klan bisa lebih terjaga, menjadi pilihan.

4. Dengan demikian, sistem musyawarah yang sebenarnya dijunjung tinggi oleh Islam, harus terpatahkan oleh budaya kesukuan tersebut selama kurang lebih 597 tahun.
5. Spiritualisasi ilmu politik di era monarki kurang menggembirakan dan tidak berkesinambungan karena terlalu bergantung pada pribadi raja.

C. Spiritualisasi Ilmu Politik Era Modern Islam (1850-sekarang)

Spiritualisasi ilmu politik era tengah Islam (1259-1849 M) tidak berlangsung seperti yang diharapkan. Pemikiran politik masa itu sangat beku. Pikiran-pikiran kreatif tidak muncul. Dunia muslim tenggelam dalam kemunduran yang amat parah hingga mudah dikalahkan oleh Barat dalam bentuk penjajahan sejak abad ke-16 hingga pertengahan abad ke-20. Keterbelakangan politik umat Islam masih terus berlangsung hingga sekarang. Dunia muslim praktis takluk dengan dunia Barat hampir dalam semua aspek kehidupan. Terdapat hubungan yang nyata antara kemajuan suatu peradaban dengan pemikiran filsafat. Bila suatu bangsa menekuni filsafat, maka bangsa itu akan maju. Bila tidak menekuni filsafat, maka bangsa itu akan mundur. Kemunduran Peradaban Islam sejak abad ke-13 M merupakan contoh nyata dalam hal ini.

Pemikiran filsafat kurang popular di dunia muslim sejak era klasik hingga modern. Ini disebabkan oleh adanya larangan dan penolakan secara sistematis oleh para tokoh muslim sendiri sejak era al-Farabi hingga akhir era pertengahan Islam. Para filosof muslim banyak yang mengalami tragedi dalam hidupnya. Filsafat dianggap sebagai unsur asing dari peradaban Islam. Para penggemarnya dianggap sebagai musuh. Aktivitas intelektual lebih suka dilakukan dengan kajian silsilah dan sejarah daripada filsafat. Penjelasan hukum sebab akibat dianggap sebagai upaya mengotori kemahakuasaan Tuhan. Fenomena

dipandang sebagai aktivitas Allah yang tidak bisa dijelaskan. Fenomena hanya dianggap sebagai kehendak mutlak Allah. Black menggambarkan ini dengan sangat tajam sebagai berikut:

> "The philosophers' approach was systematically rejected as impious innovation. Doubt was frowned upon as unbelief (F. Rosenthal 1970); what we need to know, what we need to do, is already encapsulated in the Shari'a. The very possibility of original thought was steadily extruded like a foreign body from Islamic culture. Real knowledge was the divinely-revealed Law defined by the Consensus and upheld by the Ulama – the opposite of Plato's view. Religion also sanctioned physical violence in the divine interest and so promoted conformism and discouraged new ideas.
>
> In Islam, a narrative approach to mental activity, embodied in linguistics, story-telling, poetry and historiography, ousted the abstract approach of philosophy. What is real is what has happened, and this we know from the mouths of our pious forefathers. This was typifed in the way Islamic Jurisprudence was formulated by stringing together Narratives (hadith) about the Prophet's life and teaching. Genealogy and history were dominant means of expressing individual or collective self-esteem.
>
> This went with a sceptical attitude towards causal explanation and laws of nature as instrusions upon divine omnipotence. Phenomena are unmediated acts of God, to be understood only as the inscrutable will of God. 'Occasionalism' (Fakhry 1958) drowned the possibility of natural or social science."[127]

Pemikiran politik dunia Muslim era modern menanggung dampak pelarangan itu. Sebagian pemikir kenegaraan kemudian mengambil jalan pintas. Mereka mengadaptasikan pemikiran politik Barat dengan nilai-nilai dasar ajaran Islam. Namun demikian, sebagian yang lain menolak upaya adaptasi itu dan memilih pandangan yang lebih tradisional dan ortodoks. Farjani telah membuktikan bahwa hubungan antara Islam dan politik di era modern telah diartikulasikan secara

[127] Antony Black, *The History…,* 350.

beragam terutama terkait dengan modernitas, demokrasi, HAM, dan sekularisme.[128]

Spiritualisasi ilmu politik pada era modern dilatari oleh tiga keadaan. *Pertama,* kemunduran dan kerapuhan dunia muslim yang disebabkan oleh faktor internal. Keadaan ini muncul reaksi dengan lahirnya gerakan pembaharuan dan purifikasi. *Kedua,* rongrongan Barat atas kekuasaan dunia muslim yang berakhir dengan penjajahan. *Ketiga,* keunggulan Barat dalam ilmu, teknologi, dan organisasi.[129] Tiga sebab itu kemudian melahirkan keragaman pemikiran politik Islam. Secara umum, pemikiran politik di era modern ini memiliki tiga model, yakni model tradisional-ekskusif (teokrasi), model sekuler, dan model moderat-inklusif. Model pertama dimotori oleh Rasyid Ridha (1865-19350, Sayyid Qutub (1906-1966), dan Abu al-A'la al-Maududi (1903-1979) yang sesungguhnya masih utopis dan sangat ideal. Model kedua dimotori oleh Ali Abdur Raziq (1888-1966) yang tampak masih belum akurat. Model ketiga dimotori oleh Muhammad Husein Haikal (1888-1956) dan Muhammad Abduh (1849-1905).[130] Munawir Sjadzali (1925-2004) menyebut model ketiga ini cukup realistis dengan tantangan modernitas.[131] Berikut penjelasan tiga model tersebut:

1. Model tradisional-eksklusif

Pemikiran politik dengan model ini beranggapan bahwa Islam bukanlah sekedar agama melainkan sebuah pola hidup yang lengkap termasuk aspek politik. Oleh karena itu, bila ingin mengembalikan kejayaan dunia Islam, masyarakat harus kembali pada model kehidupan generasi pertama Islam tepatnya masa Nabi Muhammad dan al-Khu-

---

[128] Mohamed-Cherif Ferjani, "Islam and Politics: The Terms of the Debate", *History and Anthropology* 16: 1 (2005), 75-83.

[129] Munawir Sjadzali, *Islam...*, 115.

[130] *Ibid.,* 204-0.

[131] *Ibid.,* 205-9.

lafa ar-Rasyidun. Model ini menolak untuk meniru, mangadaptasi, apalagi mengadopsi cara berpolitik Barat.[132]

2. Model sekuler

Pemikiran politik dengan model sekuler berbanding terbalik dengan model pertama. Model kedua ini beranggapan bahwa Islam seperti agama lain di dunia ini. Ia hanya mengurus persoalan hubungan manusia dengan Tuhan. Tata hidup bermasyarakat (politik) dan ekonomi terserah pada manusia dalam menemukan tata kelolanya. Model ini membolehkan umat Islam untuk menolak atau meniru cara berpolitik Barat.[133]

3. Model moderat-inklusif

Pemikiran politik model ketiga ini menolak model pertama dan model kedua di atas. Model ketiga ini beranggapan bahwa Islam mengandung seperangkat prinsip dan tata nilai serta etika bagi kesejahteraan hidup manusia dalam hidup bermasyarakat dan bernegara. Untuk implementasi praktisnya, umat Islam diperbolehkan untuk meniru, mengadaptasi, dan mengadopsi cara berpolitik Barat asalkan masih menaati prinsip-prinsip etika Islam.[134] Demokrasi, misalnya, memiliki nilai-nilai yang juga dijunjung tinggi oleh Islam seperti keadilan sosial, metode perwakilan, dan kasih sayang antar sesama. Untuk mencapai nilai-nilai itu, seseorang tidak perlu melepaskan Islam.[135] Pancasila dan UUD 1945, misalnya, yang dibuat oleh BPUPKI merupakan karya nyata dari adaptasi itu.

Dari tiga model pemikiran tersebut, maka model pertama dan ketiga dapat dimasukkan sebagai spiritualisasi ilmu politik walaupun

---

[132] *Ibid.,* 205.

[133] *Ibid.*

[134] *Ibid.*

[135] Khaled Abou El Fadhl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 5.

masih sebatas dasar-dasar filsafat ilmunya. Sementara model kedua, model sekuler, tidak bisa dikategorikan sebagai upaya spiritualisasi karena wataknya yang sekuler.

***

Spiritualisasi ilmu politik telah dimulai pertama kali oleh al-Farabi yang kemudian dilanjutkan oleh para pemikir politik berikutnya. Di tangan al-Farabi, epitemologi ilmu politik adalah *burhân* yaitu akal dan indera yang dipandu oleh tauhid dan etika. Inilah sebenarnya yang disebut dengan aplikasi *unity of sciences* dalam aspek epistemologi ilmu politik. Tauhid dan etika yang merupakan intisari perasan wahyu dimasukkan dalam konsep-konsep dan teori politik. Dari aspek ontologi, objek material kajian ilmu politik adalah manusia. Objek formalnya adalah manusia dari aspek upaya untuk menciptakan kehidupan bersama yang lebih baik. Dari sisi ontologi, tak ada perbedaan antara ilmu politik Islam dan ilmu politik sekuler. Filsafat politik merupakan contoh konkret aplikasi paradigma *unity of sciences* dalam bidang politik. Sementara aksiologi ilmu politik adalah terciptanya kebahagiaan hidup bersama. Untuk aksiologi ilmu sekuler tentu kebahagiaan yang dimaksud sebatas kebahagiaan dunia. Sedangkan aksiologi ilmu politik Islam adalah kebahagiaan di dunia dan di akherat. Ini merupakan Islamisasi yang dilakukan al-Farabi atas ide Plato tentang kebahagiaan.

Dalam perkembangan mutakhir (era modern), spiritualisasi ilmu politik diwakili oleh dua model pemikiran, yakni tradisional-ekslusif dan moderat-inklusif.Model pertama dimotori oleh Rasyid Ridha, Sayyid Qutub, dan Abu al-A'la al-Maududi yang sesungguhnya masih utopis dan sangat ideal. Model kedua dimotori oleh Muhammad Husein Haikal dan Muhammad Abduh.[136] Munawir Sjadzali menyebut model kedua ini lebih realistis dengan tantangan modernitas dan oleh karena itu lebih mudah dipraktikkan.[137] Mengapa model pertama menjadi utopis? Jawabannya tiada lain adalah adanya upaya merubah epistemologi ilmu politik dari rintisan al-Farabi. Para pemikir model

[136] *Ibid.,* 204-0.

[137] *Ibid.,* 205-9.

pertama ingin menjadikan *bayân* sebagai epistemologi menggantikan *burhân*. Sementara model kedua tetap menjadikan *burhân* sebagai epistemologi ilmu politik.

Sejarah pemikiran politik Islam didominasi nalar deduktif bukan induktif. Dari pembahasan di atas tampak jelas bahwa aplikasi paradigm *unity of sciences* dalam ilmu politik telah dilakukan oleh para filosof muslim. Namun demikian, aplikasi itu baru pada ranah pemikiran filosofis belum menurun pada ranah teori politik yang konkret. Ini terlihat jelas dalam filsafat politik Islam. Sebagian tema-tema penting dalam filsafat politik telah dijawab oleh para fislosof muslim dengan berpedoman pada inspirasi wahyu. Namun masih banyak pula permasalahan yang belum terjawab dengan baik. Sebagian permasalahan sudah dijawab tapi belum bisa teruji di lapangan karena terlalu dominannya nalar deduktif dan kurangnya nalar induktif. Ada pula teori yang sudah tidak bisa diterapkan lagi seperti teori tentang kafir *zhimmî* dan kafir *harbî*. Permasalahan-permasalahan filsafat politik seperti persoalan kehidupan yang baik (*good life*), kontrak sosial, ideologi, persamaan derajat, hak dan keadilan, gender dan budaya, serta kebangsaan dan perang,[138] memang telah disinggung para ulama Islam, namun akibat dari nalar deduktif itu pembahasan mereka cenderung kurang aplikatif. Inilah tugas teori politik yang berbasis pada paradigm *unity of sciences* dalam ilmu politik pada masa depan. Filsafat politik Islam yang penuh keluhuran harus diterjemahkan dalam teori politik yang lebih aplikatif di zaman modern[]

[138] Mel Thompson, *Understand Political Philosophy* (Blacklik: The McGraw-Hill Companies, Inc., 2010).

BAB V
Spiritualisasi Sistem Politik

Islamophobia di Barat masih tumbuh subur hingga sekarang. Ia sering timbul tenggelam dalam interaksi dunia Islam dan Barat. Hammudah Abdel-Ati, seorang mahasiswa pascasarjana di Columbia University, New York tahun 1956 ditanya oleh seorang temannya, mahasiswa Amerika, yang terkejut tatkala mengetahui bahwa ia seorang penganut Islam. Begitu tahu bahwa Abdel-Ati seorang Muslim, dengan serta merta sang mahasiswa bertanya, "Apakah Anda punya pedang?" Abdel-Ati terkejut mendapat pertanyaan aneh semacam itu, lalu ia balik bertanya, "Apa maksudmu?" Lantas mahasiswa tadi menjawab, "Bukankah orang Muslim diharapkan membawa pedang ke manapun mereka pergi untuk berjuang di jalan Tuhan atau melakukan jihad terhadap non-Muslim?"[1]

Sampai saat ini, kesan seperti yang dimiliki oleh mahasiswa Amerika itu masih banyak juga kita jumpai pada sebagian masyarakat Indonesia. Kesan semacam itu biasa dinamai dengan *Islamophobia* (ketakutan pada Islam). Sementara itu, munculnya partai-partai Muslim semakin menambah kekhawatiran kelompok lain di negeri ini. Oleh karena itu, umat Islam Indonesia harus lebih hati-hati bila ingin

[1] Hammudah Abdel-Ati, *al-Jihâd (Holy War) in Islam),* ttp.: tnp., t.t., 5; Cerita ini pernah disampaikan Azyumardi Azra dalam bukunya *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 127.

membawa Islam ke dalam artikulasi politiknya. Tidak jarang, nama Tuhan dibawa-bawa dalam artikulasi politik partai-partai Islam itu. "Politik atas Nama Tuhan", begitulah kira-kira nama yang tepat bagi aktivitas politik semacam itu.

Namun, membawa-bawa nama Tuhan dalam artikulasi politik di Indonesia masih perlu dirumuskan dengan tepat. Jangan sampai, hal itu justru kontraproduktif, karena hanya akan mendatangkan kecurigaan dari pihak lain saja.

A. Politik atas Nama Tuhan: Spiritualisasikah?

Istilah "Politik atas Nama Tuhan" sebenarnya merupakan istilah yang belum terdefinisikan dengan jelas. Kata "politik" yang ada pada istilah tersebut menyiratkan tentang adanya upaya-upaya rasional dalam mengatur kekuasaan. Sedangkan frase "atas nama Tuhan" yang dilekatkan setelah kata politik menyiratkan diterimanya sesuatu yang tidak rasional, atau lebih tepatnya sesuatu yang supra rasional (supra natural) dalam aktivitas politik. Kata politik mengandung konsekuensi pentingnya penggunaan nalar agar kesepakatan-kesepakatan yang sudah dicapai dapat diterima dengan *legowo* oleh seluruh komunitas politik, sementara frase kedua menuntut sikap *taken for granted* terhadap keyakinan-keyakinan tertentu, bahkan bila perlu memperjuangkan keyakinan itu walaupun orang lain belum tentu menerimanya secara rasional. Jadi, "Politik atas Nama Tuhan", sebenarnya merupakan kumpulan kata (frase) yang masih rancu untuk dipahami.

Namun, kumpulan kata itu bukan berarti tidak bisa dipahami sama sekali. Sebab, memang dalam bahasa Indonesia, banyak kita jumpai kumpulan kata lain yang juga rancu, tapi masih bisa dipahami, bahkan masyarakat telah sepakat tentang maknanya, seperti frase "minum kopi" dan "buat teh". Pada bulan Juni 1999, terbit sebuah buku yang barangkali dapat kita jadikan contoh --walaupun tulisan ini tidak mengacu padanya-- bagaimana frase "Politik atas Nama Tuhan" itu dipahami. Judul buku itu adalah *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*. Buku yang diterbitkan oleh Pustaka Hiday-

ah Bandung itu, sebagaimana kebanyakan buku-buku di Indonesia, merupakan kumpulan tulisan dari banyak orang. Menarik sekali, mengapa editornya memilih judul *Politik Demi Tuhan* yang mana secara eksplisit judul itu berdekatan maknanya dengan fokus pembicaraan buku ini, *Politik atas Nama Tuhan*. Ketika memberikan pengatar buku itu, editornya menulis:

> "Saya sengaja memberikan judul buku ini *Politik Demi Tuhan* karena melihat konstelasi politik di Indonesia sudah mulai mengobok-obok wilayah paling sakral: Tuhan. Nama Tuhan Yang Maha Suci telah diperkosa, dijinjing ke sana ke mari untuk memenuhi target politik tertentu. Lebih-lebih karena Tuhan adalah milik semua makhluk, tidak ada kesungkanan untuk meminta izin hak cipta bagi eksploitasi Tuhan bahkan dalam batas yang paling ekstrem. Hampir semua kalangan mengklaim perilaku politiknya berlandaskan Tuhan. Politik Demi Tuhan, katanya. Apakah ia telah mendapatkan mandat dari Tuhan untuk membawa-bawa nama-Nya atau tidak, itu masalah lain."[2]

Kutipan di atas memberikan gambaran pada kita bahwa yang dimaksud dengan *Politik Demi Tuhan* atau *Politik atas Nama Tuhan* adalah aktivitas atau artikulasi politik yang menggunakan Tuhan sebagai pembenarnya *(judgement)*. Definisi semacam ini dapat dikatakan definisi negatif, karena definisi tersebut memberikan kesan negatif yakni *Politik demi Tuhan* berarti memanfaatkan Tuhan demi agenda-agenda politik, bukan sebaliknya memanfaatkan politik untuk melaksanakan kehendak Tuhan. Perilaku *Politik atas nama Tuhan* dengan definisi negatif seperti ini sudah barang tentu dilandasi atas motivasi yang buruk karena tujuan utamanya adalah kekuasaan itu sendiri sedang Tuhan (bisa juga firman-Nya) hanya dijadikan sebagai sarana saja.

Sementara di sisi lain, seseorang juga bisa membalik definisi tersebut sehingga menjadi definisi yang bersifat positif. Definisi positif dari *Politik atas Nama Tuhan* adalah pemanfaatan politik sebagai sarana untuk terlaksananya perintah Tuhan. Dengan kata lain, menjadikan

---

[2] Abu Zahra, "Politik Islam Indonesia dalam "Kaplingisme" dan "Rancuisme", dalam Abu Zahra, *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), 32.

politik sebagai media dalam berdakwah. *Politik atas Nama Tuhan* dengan definisi kedua ini berarti aktivitas politik didorong oleh niat yang ihlas *lillâhi ta`âlâ*. Kekuasaan dijadikan sarana sedang Tuhan (ridlo-Nya) adalah tujuan utamanya. Dengan demikian istilah politik atas nama Tuhan, bila diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi *as-siyâsah lillâhi ta'âlâ* (Politik Demi Allah Ta'ala). Definisi pertama dapat dipastikan akan ditentang oleh seluruh orang yang beriman, karena hal itu berarti memperdayai Tuhan. Bahkan Allah sendiri menyebut orang-orang yang demikian itu sebagai orang munafiq. "Sesungguhnya orang-orang munafik itu menipu Allah, dan Allah akan membalas tipuan mereka. Dan apabila mereka berdiri untuk shalat mereka berdiri dengan malas. Mereka bermaksud riya (dengan shalat) di hadapan manusia. Dan tidaklah mereka menyebut Allah kecuali sedikit sekali" (QS an-Nisa': 142).[3] Dalam ayat lain Allah juga menyebut mereka itu sebagai orang yang tidak beriman (kafir) dan orang yang dalam hatinya terdapat penyakit. "Mereka hendak menipu Allah dan orang-orang yang beriman, pada hal mereka hanya menipu dirinya sendiri sedang mereka tidak sadar (al-Baqarah: 9).[4]

Sedangkan untuk definisi kedua barangkali akan banyak yang menyetujui sebab hal itu merupakan bagian dari strategi dakwah yang merupakan perintah Tuhan. "Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik…." (QS an-Nahl: 125).[5] "Katakanlah (Wahai Muhammad): "Inilah jalan (agama) ku, aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (kamu) kepada Allah dengan hujjah yang nyata…" (QS Yusuf: 108).[6] "Katakanlah (wahai Muhammad): "Sesungguhnya aku hanya diperintah untuk menyembah Allah dan tidak memperse-

---

٣ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا

٤ يخادعون الله والذين ءامنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون

٥ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

٦ ۞ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

kutukan sesuatupun dengan Dia. Hanya kepada-Nya aku seru (manusia) dan hanya kepada-Nya aku kembali" (QS ar-Ra'd: 36).[7] "Maka karena itu serulah (mereka kepada agama itu) dan tetaplah sebagaimana diperintahkan kepadamu dan janganlah mengikuti hawa nafsu mereka dan katakanlah: "Aku beriman kepada semua Kitab yang diturunkan Allah dan aku diperintahkan supaya berlaku adil di antara kamu. Allah-lah Tuhan kami dan Tuhan kamu. Bagi kami amal-amal kami dan bagi kamu amal-amal kamu. Tidak ada pertengkaran antara kami dan kamu, Allah mengumpulkan antara kita dan kepada-Nyalah kembali (kita)" (QS asy-Syûrâ: 15).[8]

Semua ayat-ayat ini menyatakan bahwa berseru ke jalan Allah atau yang biasa dikenal dengan nama dakwah adalah sesuatu yang diperintahkan oleh Allah. Bahkan aktifitas dakwah itulah yang sebenarnya tugas Rasul yang paling pokok, mengajak umat manusia untuk menjalankan perintah-perintah-Nya dan menjauhi larang-larangan-Nya. Apabila politik dipahami sebagai sebuah cara, strategi, sarana untuk mencapai agenda-agenda tertentu, maka penggunaan politik sebagai sarana untuk menjalankan kehendak/perintah Tuhan *(maqâshid asy-Syâri`)* adalah sesuatu yang baik dalam pandangan agama. Inilah yang dinamakan spiritualisasi politik.

Akan tetapi, perlu ditegaskan di sini, penggunaan politik sebagai cara berdakwah memiliki risiko yang berat. Sebab, sangat boleh jadi, cara yang kita pergunakan itu justru akan membuat kita tergelincir ke dalam aktivitas memperdayai Tuhan secara tidak kita sadari. Pertanyaan yang mudah sekali kita ajukan untuk bisa mengecek apakah kita memperdayai Tuhan apa tidak adalah sejauh manakah kita dapat konsisten bahwa yang kita perjuangkan adalah kehendak Tuhan, atau paling tidak, tidak melanggar ketentuan Tuhan? Pertanyaan ini, sudah barang tentu mudah dijawab dengan kata-kata, tapi tidak mudah un-

---

٧ والذين ءاتيناهم الكتاب يفرحون بما أنزل إليك ومن الإحزاب من ينكر بعضه قل إنما أمرت أن أعبد الله ولا أشرك به إليه أدعو وإليه مآب(٦٣)

٨ فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل ءامنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لإعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير

tuk dijawab dengan tindakan. Hal ini terjadi, lantaran dalam dunia politik praktis banyak godaan berseliweran, mulai dari yang remang-remang hingga yang jelas-jelas menyimpang.

Dalam buku ini yang dimaksud *Politik atas Nama Tuhan* adalah dalam makna yang kedua di atas. Makna itulah yang relevan dengan spiritualisasi politik. Sebab bila politik atas nama Tuhan diartikan sebagai aktifitas politik yang memperdayai Tuhan dengan kata lain menjadikan --firman-- Tuhan sebagai kendaraan politik untuk mencapai target politik tertentu yang sama sekali tidak ada hubungannya dengan Tuhan, maka hal itu sudah dapat dijawab dengan mudah, bahwa Islam mengecam praktik hina semacam itu. Aktivitas politik yang demikian merupakan bentuk praktik "pelacuran", dalam arti menggunakan sesuatu tidak pada tempatnya.

Definisi politik atas nama Tuhan yang positif memunculkan persoalan berikutnya, yakni bagaimanakah umat Islam --terutama umat Islam Indonesia-- dapat menggunakan politik sebagai sarana untuk berdakwah dengan aman, baik aman dari risiko tergelincir maupun aman dalam arti strategi ini dapat dengan efektif berhasil sesuai dengan tujuan awalnya yakni membuat perintah Tuhan diterima semua orang, bukan malah ditakuti oleh semua orang? Pertanyaan ini penting untuk didiskusikan. Pengalaman menunjukkan bahwa begitu elit politik tertentu --jangankan mengusulkan-- diketahui memiliki agenda spesifik untuk menjalankan Syari`at Islam saja sudah membuat sebagian komunitas bangsa ini bergerak untuk menentangnya, bahkan ada yang mengancam untuk melepaskan diri dari pangkuan ibu pertiwi. Padahal spiritualisasi politik harus menyatukan bukan menceraiberaikan.

Bagaimanakah spiritualisasi politik itu diimplementasikan dalam sistem politik? Teodemokrasi adalah salah satu modelnya.

B. Sistem Politik: Bagaimana Spiritualisasinya?

Hingga saat ini, pandangan yang ada tentang hubungan Islam dan politik, paling tidak terdapat tiga tipologi pandangan. *Pertama*,

mereka yang menganggap bahwa Islam telah mengatur segala aturan kehidupan manusia termasuk sistem politik. Dengan demikian, Islam sudah memiliki sistem politik sendiri, yaitu sistem politik Islam, dengan landasan idiil al-Qur`an dan Sunnah. Sistem politik ini menghendaki Islam sebagai dasar negara, kekuasaan tertinggi ada di tangan Allah. Kekuasaan negara Islam tidak mengenal batas-batas wilayah seperti yang dimiliki oleh konsep negara *nation-state.* Inilah pandangan yang didengungkan oleh Syekh Hasan al-Bannâ, Sayyid Quthub, Rasyîd Ridlâ, dan Abû al-A'lâ al-Maudûdî. Pandangan semacam ini juga dimiliki oleh gerakan-gerakan Islam kontemporer yang biasanya disebut dengan "revivalisme Islam", "kebangkitan Islam", "revolusi Islam", atau "fundamentalisme Islam." Menurut pandangan ini, demokrasi adalah sistem politik yang bukan dimunculkan oleh Islam. Oleh karena itu, demokrasi belum tentu relevan dengan Islam.

Pandangan jenis inilah yang akhirnya diapresiasi kebanyakan para sarjana Barat dalam melihat hubungan Islam dan demokrasi. Akibatnya, mereka beranggapan bahwa Islam memang tidak sesuai dengan demokrasi,[9] bahkan seperti yang diungkapkan oleh Huntington, Islam bisa menjadi ancaman bagi demokrasi.[10] Sampai saat inipun, dalam *image* masyarakat Barat, kegiatan-kegiatan yang berbau kekerasan selalu dialamatkan pada Islam dan bukan pada persepsi yang salah terhadap Islam yang telah dilakukan oleh pemeluknya.[11] Riset Nasih N. Ayubiterhadap enam Negara Arab membuktikan kegagalan pandangan ini dalam realitas politik negara bangsa modern.[12]

---

[9] Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man* (New York: The Free Press, 1992), xi.

[10] Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman and London: University of Oklahoma Press, 1991), 307-311.

[11] John L. Esposito, "Secular Bias and Islamic Revivalism", *The Chronicle of Higher Education*, 26, 1993, A44, sebagaimana dikutip oleh Bachtiar Effendy, "Islam dan Demokrasi: Mencari sebuah Sintesa yang Memungkinkan", dalam M. Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher (ed.), *Agama dan Dialog antar Peradaban,* 91.

[12] Nasih N. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1991), 1-26.

Kedua, mereka yang menganggap bahwa Islam tidak mengemukakan suatu pola baku tentang teori atau sistem politik. Untuk itu, urusan mengatur kehidupan politik diserahkan pada manusia. Meskipun dalam al-Qur`an bisa ditemui ayat-ayat yang sepertinya menunjukkan kekuasaan politik, sesungguhnya ayat-ayat itu hanyalah ayat insidental dan bukan ayat landasan politik. Persoalan politik sepenuhnya menjadi tugas manusia untuk menyelesaikannya dan mencari format-formatnya. Inilah pandangan Ali Abd ar-Râziq (1888-1966) dan Thâhâ Husein (1889-1973).

Ketiga, pendapat yang moderat, dalam arti menolak kedua macam pendapat di atas dan memberikan pandangan baru yang mengambil jalan tengah. Menurut pandangan ketiga ini, walaupun Islam tidak mengemukakan sistem politik yang baku, tapi Islam memberikan landasan-landasan etis yang harus dipegang dalam penyelenggaraan negara. Landasan etis itu adalah keadilan, kesamaan, persaudaraan, dan kebebasan.[13] Pendapat ini dimotori oleh Muhammad Husein Haikal (1888-1956),[14] M. Abid al-Jabiri (1935-2010),[15] Abdurrahman Wahid (1940-2009),[16] Nurcholish Madjid (1939-2005), A. Syafi'I Ma'arif (l. 1935), dan belakangan muncul Khaled Abou el-Fadhl (l. 1963).[17] Mereka yang beraliran ini beranggapan bahwa sepanjang suatu negara menjunjung tinggi landasan etis tersebut, negara itu sudah bisa dianggap negara yang Islami. Sistem politik modern seperti demo-

---

[13] Ahmad Syafi`i Ma`arif, *Islam as the Basis of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia,* Disertasi Ph.D, University of Chicago, 1983, 23.; Bandingkan dengan Muhammad `Imârah, *Al-Islâm wa as-Sulthah ad-Dîniyyah* (Kairo: Dâr ath-Thaqâfah al-Jadîdah, 1979), 76-7.

[14] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1990), 1-2.

[15] M. Abid al-Jabiri, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought* (London: I.B.Tauris Publishers and The Centre for Arab Unity Studies, 2009), 122-5; 169-174.

[16] Mujiburrahman, "Islam and Politics in Indonesia: The Political Thought of Abdurrahman Wahid," *Islam and Christian-Muslim Realtions* 10: 3 (1999), 339-352.

[17] Khaled Abou el-Fadhl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: PUP, 2004), 5.

krasi, dapat dikatakan sistem politik yang Islami, meskipun lahir dari pengalaman masyarakat Barat. Alasannya adalah karena demokrasi menjunjung tinggi landasan etis yang ditawarkan oleh Islam, seperti egalitarianisme, keadilan, persaudaraan (perdamaian) dan kebebasan. Khaled menambahkan tiga nilai yang terdapat dalam ajaran Islam yakni keadilan, permusyawaratan, dan kasih sayang dalam interaksi social dapat dijumpai dalam demokrasi.[18] Bahkan konstitusionalisme sebagai landasan Negara modern tidak bertentangan dengan al-Qur'an.[19] Nurcholish Madjid, misalnya, menyatakan bahwa Islam hanya mengatur etika politik, tapi ia tidak mengatur susunan formal, praktis, dan teknisnya. Politik adalah wewenang manusia, melalui akalnya ia dapat berijtihad di bidang ini. Dalam hal inilah politik dapat dibedakan dari agama. Untuk persoalan teknis-struktural, itu adalah urusan politik murni dan bukan agama. Tapi, dari segi etis, agama memiliki berbagai prinsip. Oleh karena itu, dalam segi prosedural dan struktural politik, dunia Islam sepanjang sejarahnya mengenal berbagai variasi dari masa ke masa dan dari kawasan satu ke kawasan lain, tanpa satupun variasi itu dipandang paling absah, kecuali masa *al-khulafâ' ar-râsyidûn*.[20] Pandangan serupa juga dimiliki oleh teman seperguruannya ketika di Amerika, Ahmad Syafi`i Ma`arif.

Nurcholish menambahkan bahwa pada dasarnya hubungan antara agama dan politik dalam Islam itu menyatu dan tak bisa dipisahkan. Inilah yang terlihat pada masyarakat Madinah. Nabi selain mengemban tugas suci layaknya seorang utusan Allah, beliau tidak bisa dipungkiri juga seorang kepala negara, yang dalam mengambil kebijakannya dilakukan dengan cara musyawarah. Selain sebagai pemimpin

---

[18] *Ibid.*

[19] Lawrence Ziring, "Constitutionalism and the Qur'an in the Final Decades of the 20th Century", *Institute Muslim Minority Affairs Journa*l 9: 2 (1988), 223-228.

[20] Nur Cholish Madjid, "Islam dan Politik: Suatu Tinjauan atas Prinsip-prinsip Hukum dan Keadilan, dalam Journal PARAMADINA, vol I, no. I, Juli-Desember 1998, 49; Abdullah Saeed, "Ijtihad and Innovation in Neo-modernist Islamic Thought in Indonesia", *Islam and Christian Muslim Relations* 8: 3 (1997), 279-295.

spiritual, nabi juga menjadi pemimpin politik.[21] Dalam musyawarah itu, seringkali pendapat orang lain yang dipakai dan pendapat nabi sendiri ditinggalkannya.[22] Tindakan politik nabi itu jelas didasarkan pada wahyu yang diterimanya.

Dalam al-Qur`an terdapat paling tidak tiga buah kata, yakni *sulthân, mulk*, dan *ḥukm* yang dapat memberikan petunjuk tentang bagaimana sesungguhnya pandangan Islam tentang pemerintahan (politik). Apakah memang benar-benar relevan dengan demokrasi, sebuah model sistem politik yang dewasa ini sudah diakui paling syah secara universal, ataukah tidak? Untuk menjawab pertanyaan ini, Abd. Mu'in Salim yang mengkaji secara linguistis makna ketiga buah kata tersebut.

Kata pertama, *sulthân* dapat ditemukan dalam QS an-Nisa' (4): 90, QS al-Isra (17): 33, 80, dan QS al-Hasyr (59): 6. Menurut Salim, dari ayat-ayat tersebut *sulthân* merupakan kata yang berkonotasi sosiologis, karena ia berkenaan dengan kemampuan untuk mengatasi orang lain. Oleh karena, kata ini dapat dipahami sebagai "kemampuan fisik untuk melaksanakan pengaruh dan atau paksaan terhadap orang lain atau masyarakat".[23]

Sedangkan kata *Mulk* terdapat dalam QS al-Baqarah (2):247, QS Ali Imran (3)26, QS al-Hasyr (59): 23, dan QS an-Naml (27): 23. Menurut Salim, kata *Mulk* dalam ayat-ayat tersebut menunjuk pada konsep kekuasaan dengan sifat umum dan berdimensi kepemilikan. Bila dikaitkan dengan politik, kata ini menunjukkan bahwa kekuasaan yang dimiliki manusia merupakan pemberian Tuhan. Hal ini disebabkan karena kata *mulk* dalam ayat-ayat tersebut mengacu pada kekuasaan sebagai objek hak (kepemilikan). [24] Dalam konsep Islam, semua hal yang dimiliki manusia adalah titipan Allah dan manusia hanya

---

[21] Noah Fieldman, "Role of Law and Balance of Power in Classical Islam," *The Review of Faith & International Affairs* 6: 4 (2008), 3-12.

[22] Nur Cholish Madjid, "Islam dan Politik: Suatu Tinjauan atas Prinsip-prinsip Hukum dan Keadilan, 50.

[23] Abd. Mu'in Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an* (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1994), 164.

[24] *Ibid*., 166.

diperintahkan untuk menggunakannya sesuai dengan "aturan" Sang Penitip.

Adapun kata *hukm* dapat dijumpai dalam QS al-Qalam (68): 36-41, QS Yunus (10): 35, QS ash-Shaffât (37): 154, QS an-Nahl (16): 59, dan QS al-Anbiya (21): 78. Menurut Salim, secara garis besar kata *hukm* berarti penyelenggaraan ketertiban dalam kehidupan umat manusia dengan pendayagunaan aturan-aturan atau norma-norma hukum baik yang bersumber dari Allah dan rasul-Nya, maupun dari manusia melalui ijtihad. Jadi, sekalipun al-Qur'an meniadakan hak manusia untuk membuat aturan-aturan yang berkenaan dengan akidah dan ibadah, tetapi hal ini tidak berlaku dalam proses penciptaan aturan untuk menertibkan kehidupan berdasarkan pada bimbingan wahyu. Untuk yang terakhir ini manusia boleh berijtihad.[25]

Kajian linguistis yang dilakukan Salim itu, menjadi petunjuk awal bahwa dalam perspektif al-Qur'an kekuasaan politik yang dimiliki oleh manusia adalah pemberian Allah dan oleh karena itu manusia harus menggunakannya dengan berpedoman pada ajaran-ajaran Allah, sebagaimana yang tertuang dalam al-Qur`an.

Dengan demikian, secara logis dapat pula dikatakan bahwa politik adalah sebuah sarana untuk mencapai tujuan. Sedangkan tujuan yang akan dicapai adalah sebagaimana yang tertuang dalam al-Qur'an. Al-Qur'an memberikan petunjuk bahwa tujuan hakiki hidup manusia baik sebagai mahkluk individu maupun sebagai makhluk sosial adalah untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan di akhirat (Misalnya terlihat dalam QS an-Nahl (16): 97 dihubungkan dengan QS an-Nûr (24) : 55). Untuk mencapai tujuan ini, al-Qur`an memberikan berbagai jalan, diantaranya; (1). Agar manusia mewujudkan kehidupan yang selaras dengan fitrahnya (*al-'Adl*) (QS an-Nisa: 58-9). (2). Mewujudkan kebajikan dengan tegaknya hukum (*al-ihsân*) dan (3). Memelihara dan memenuhi hak-hak kemasyarakatan dan pribadi *(al-qisth),* dan pada saat yang sama menjauhi kekejian *(al-fâhisyât), al-munkar*, dan *al-baghy* (kesewenang-wenangan). Semua jalan ini baru bisa ditem-

[25] *Ibid*., 170-1.

puh apabila prasyarat-prasyarat yang mendukungnya telah terpenuhi, misalnya adanya kondisi keamanan, kedamaian, kemakmuran, keadilan, dan ketertiban. Prasyarat-prasyarat itu bisa diwujudkan dengan terbentuknya sebuah sistem politik yang akan mengatur kekuasaan.[26] Persoalannya adalah siapakah pemegang kendali kekuasaan tersebut?

Menurut al-Qur'an, kekuasaan politik dijanjikan kepada orang-orang beriman dan beramal saleh**.** "Allah telah menjanjikan kepada orang-orang beriman dan beramal saleh diantara kamu bahwa Dia akan menjadikannya khalifah di bumi sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelumnya…" (QS an-Nûr (24): 55) Menurut ayat ini, kekuasaan politik itu tergantung pada ada tidaknya keimanan dan kesalehan calon pemegang kekuasaan. Dalam konteks demokrasi modern, inilah letak perbedaan yang paling mendasar antara sistem politik Islam dengan demokrasi. Demokrasi hanya mengandalkan kuantitas pemilih dan mengabaikan kualitas. Tapi, dalam Islam, pertama-tama harus kualitas, baru kuantitas yang hanya dipergunakan untuk tekhnis pemilihan. Inilah yang terjadi dengan Piagam Madinah. Karena faktor kualitas ini pula, maka kekuasaan politik dalam Islam sesungguhnya ada dua macam. *Pertama,* orang yang telah memenuhi kualifikasi penguasa politik dan berhasil secara kuantitas dengan mendapatkan mandat sebagai penguasa politik formal. *Kedua,* orang yang telah memenuhi kualifikasi penguasa politik tapi tidak berhasil secara kuantitas mendapatkan mandat dari para rakyat. Kedua model penguasa ini tetap dianggap sebagai pemimpin. Yang pertama disebut pemimpin formal, dan yang kedua disebut pemimpin informal (kultural). Kedua pemimpin ini bertugas sama, yaitu mewujudkan tatanan masyarakat yang tertib, aman, dan siap menjalankan tuntunan wahyu.[27] Jadi jelas bahwa sistem politik Islam memang memiliki karakteristik dan tekanan yang khas yang tidak dimiliki oleh sistem politik demokrasi. Perpaduan antara keduanya bisa dinamakan spiritualisasi politik.

---

[26] *Ibid*., 294.

[27] *Ibid*., 295.

Karena memiliki tekanan khusus itu, maka dalam sistem politik Islam dikenal dua jenis hukum, yakni **hukum syari'at** yang bersumber dari al-Qur'`an dan Sunnah, dan **hukum qanûnî** yang bersumber dari keputusan-keputusan lembaga pemerintah. Hukum jenis pertama adalah hukum tertinggi. Sedangkan hukum jenis kedua hanya mengikuti dan tidak boleh bertentangan dengan hukum yang pertama.[28] Oleh karena itu, kekuasaan politik yang dimiliki oleh wali (*Khalîfah, Amîr, Imâm* atau apapun namanya) mempunyai dua landasan, yakni landasan formal normatif dan landasan struktural formatif. Landasan pertama bertumpu pada ajaran kedaulatan hukum ketuhanan (al-Qur'an). Karena itu kekuasaan politik yang dimiliki oleh wali berdasarkan pada ayat al-Qur'an yang memberinya tugas untuk menegakkan hukum Allah dan menyelenggarakan pemerintahan dengan adil dalam masyarakat. Pada sisi lain, kedudukan wali sebagai pemerintah terkait dengan penerimaan dan pengakuan (*acceptability*) rakyat. Ini berarti kedudukan tersebut harus mendapat legitimasi dari rakyat. Inilah yang dalam literatur fiqh siyasah disebut *bai'at*. *Bai'at* menjadi landasan struktural formatif. Hal ini perlu ditegaskan karena sesungguhnya politik Islam juga mengakui bahwa rakyatlah yang memegang kedaulatan politik, sehingga tanpa *bai`at*, kekuasaan wali tidak akan syah. *Bai`at* pada seorang wali merupakan manivestasi kepercayaan rakyat kepadanya untuk menegakkan hukum Allah. Oleh karena itu, jika ia tak dapat melaksanakan tugas, ia dapat di-*ma`zul*-kan oleh rakyat dan diganti dengan yang lain.[29]

Jadi, wali harus dipilih oleh rakyat. Al-Qur`an tidak memberikan petunjuk teknis tentang tata cara pemilihan wali. Dan Rasul juga tidak pernah menunjuk siapa pengganti sesudah beliau wafat. Empat pemimpin setelahnya *(al-khulafâ` ar-râsyidûn)* juga dipilih dengan cara yang berbeda-beda. Abu Bakar dipilih dengan cara musyawarah terbuka tanpa ada calon sebelumnya di Saqifah Bani Saidah. Umar dipilih dengan cara penunjukan oleh khalifah Abu Bakar berdasarkan hasil konsultasinya dengan tokoh-tokoh terpercaya di kalangan saha-

[28] *Ibid*., 299.

[29] *Ibid*., 302.

bat kemudian diumumkan pada khalayak dan rakyat menyetujuinya. Usman dipilih dengan pemilihan yang dilakukan oleh Majlis Syura enam orang yang dibentuk oleh Umar. Sedangkan Ali, dipilih dalam situasi kacau setelah terbunuhnya Usman. Pemilihan dilakukan secara spontan dan terkesan darurat, yang dimotori oleh kaum yang tidak puas dengan Usman.[30] Ini merupakan isyarat bahwa persoalan penyelenggaraan kekuasaan biarlah diselesaikan oleh umat manusia dengan cara musyawarah.

Di masa Rasul memang belum ada distribusi kekuasaan, seperti yang dikenal dalam sistem politik modern. Tapi ini bukanlah ajaran yang harus ditaati dan lebih merupakan situasi yang belum normal saja. Bukankah kalau kekuasaan itu disatukan justru akan membuka terjadinya penyimpangan-penyimpangan?[31]

Hasil penelitian Salim terhadap ayat-ayat al-Qur`an memperkuat pendapat pertama dari tiga tipe pendapat tentang hubungan Islam dan politik di atas, yang menyatakan bahwa Islam adalah agama yang lengkap dan oleh karena itu juga memiliki sistem politik tersendiri, yaitu sistem politik yang berpusat pada ajaran Tuhan dengan tanpa menafikan kreativitas (*al-ijtihâd*). Tentu saja, kesimpulan Salim terbuka untuk diperdebatkan. JJ. Saunders memiliki kesimpulan senada dengan Salim.[32] Para pakar memberikan nama yang berbeda terhadap sistem politik semacam ini. Khuda Baks, penulis dari gerakan Aligarh India, menyebut dengan sistem politik ***teokrasi***, karena menunjuk adanya wakil Tuhan di muka bumi[33] Madjid Khadduri menyebutnya dengan ***nomokrasi*** (pemerintahan yang berdasarkan hukum), karena hukum Islam diberlakukan secara penuh.[34] Abu al-A`la al-Maududi,

---

[30] J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1994, 159-0.

[31] Abd. Mu'in Salim, *Konsepsi...*, 305.

[32] JJ. Saunders, "Political Thought in Islam", *Political Science,* Vol 12, Issue 2 (1960), 143-150.

[33] Khuda Baks, *Politics in Islam* (Lahore: Ashraf, 1954), 3.

[34] Muhammad Dliyâ' ad-Dîn ar-Rayis, *an-Nadhriyyah as-Siyâsah al-Islâmiyah* (Mesir: Maktabah al-Anjlo, 1957), 297.

menyebutnya dengan ***teodemokrasi*** yang berarti bahwa disamping syari`at Islam sebagai pemegang kedaulatan tunggal dalam hukum, kekuasaan Tuhan berada di tangan umat (rakyat). Kedaulatan wahyu membatasi kedaulatan rakyat. Namun demikian, umat (rakyat) mempunyai kedudukan utama untuk memusyawarahkan masalah-masalah yang belum jelas hukumnya dalam syari`at.[35] Sedangkan bagi Salim, mengingat al-Qur`an dijadikan sebagai hukum tertinggi, maka sistem politik semacam ini dapat disebut ***teonomokrasi***.[36] Apapun nama yang diberikan, tapi secara substansial semua nama itu menegaskan hal yang sama yakni bahwa sistem politik Islam itu berpusat pada kekuasaan Tuhan, dengan tetap memperhatikan peran rakyat (umat) sebagai pemegang teknis kekuasaan. Tuhan mendelegasikan kekuasaannya pada manusia yang dipilihnya. Manusia terpilih itu yang jelas harus beriman dan beramal salih, karena ia akan melanjutkan peran Nabi. Karena keunggulannya itu maka umat (rakyat), apabila sudah setuju kepadanya untuk menjadi pemimpinnya, mereka harus memberikan *bai`at* padanya. Apabila rakyat tidak memberinya *bai`at*, maka kekuasaan itu hanya bersifat kultural (tidak formal). Dengan demikian, peran seperti Nabi tetap harus dijalankan, meskipun hanya lewat jalur kultural. Mengingat begitu sentralnya peran Tuhan dan tetap diperhatikannya peran rakyat (umat) sebagai pelaksana teknis otoritas Tuhan (termasuk dalam memilih pemimpin dan mengontrolnya), maka spiritualisasi politik bisa berjalan. Al-Maududi memberikan istilah khusus untuk spiritualisasi politiknya dengan nama ***teodemokrasi.*** Teodemokrasi berarti kekuasaan tetap pada Tuhan. Rakyat hanya pelaksana teknis baik untuk pemilihan pemimpin maupun pengontrolannya. Rakyat sama sekali tidak memiliki kekusaan tertinggi, sebab kekuasaan tertinggi tetap di tangan Tuhan.

Sistem politik teodemokrasi merupakan salah satu model spiritualisasi system politik. Ia memiliki karakteristik sebagai berikut:

---

[35] Al-Maududi, *Nadhariyyat al-Islâm wa Hadyah fî as-Siyâsat wa al-Qânûn wa ad-Dustûr* (Jeddah: Dâr as-Su'udiyat, 1985), 36-38.

[36] Abd. Mu'in Salim, *Konsepsi...*, 299

1. Kekuasaan berasal dari Tuhan dan Tuhan akan memberikannya pada orang yang beriman dan beramal salih.
2. Kekuasaan dari Tuhan itu belum memiliki kekuatan formal kecuali bila sudah mendapatkan dukungan dari rakyat dalam bentuk *bai`at*.
3. Kekuasaan yang sudah mendapatkan kekuatan formal, menjalankan fungsinya dengan berpedoman pada hukum Allah (al-Qur`an dan Hadis).
4. Berdasarkan hukum Allah, maka penguasa bertugas memakmurkan rakyatnya baik di dunia ini maupun di akherat kelak.
5. Cara mencapai dua macam kemakmuran itu adalah dengan menjalankan kekuasaannya berdasarkan hukum-hukum Allah (al-Qur`an dan Hadis).
6. Secara garis besar hukum-hukum Allah itu mengharuskan para pemegang kekuasaan untuk menjunjung tinggi asas amanah, asas keadilan (keselarasan), asas musyawarah dengan referensi al-Qur`an dan Sunnah.
7. Sedangkan bagi para rakyat diwajibkan mentaati penguasanya selama penguasa memegang prinsip-prinsip tersebut.

Apakah sistem teodemokrasi itu didukung oleh fakta historis sistem politik pada masa Nabi Muhammad? Marilah kita lihat.

C. Tradisi Politik Nabi Muhammad

Kita sekarang tidak lagi hidup dalam zaman sebagaimana zaman Nabi masih hidup (571-632M) atau zaman *al-khulafa' ar-râsyidûn* masih berdiri (632-661). Berdirinya sistem monarki sejak Bani Umayyah menggantikan Ali b. Abi Thalib (661-750) yang kemudian disusul Bani Abbasiyyah (750-1258) telah banyak mempengaruhi perjalanan politik umat Islam secara keseluruhan. Disamping itu, fenomena terlalu lamanya umat Islam --sejak dari Maroko di benua Afrika hingga Merauke di Indonesia-- berada di bawah cengkeraman para penjajah membuat umat Islam semakin jauh dari tata politik seperti yang di-

kehendaki al-Qur`an dan dipraktekkan oleh Nabi Muhammad serta empat khalifah sesudahnya. Pendek kata, umat Islam sekarang sudah terlalu jauh dari tatanan masyarakat ideal yang dikehendaki oleh al-Qur`an.

Secara etis-filosofis, al-Qur'an telah berbicara tentang politik. Tentu saja, ayat-ayat al-Qur'an itu harus dipahami sesuai dengan konteks kehidupan abad ke-7 M dan jangan dipahami dengan konteks abad ke-21 seperti sekarang. Setelah dipahami sesuai konteksnya terlebih dahulu, baru kemudian coba diaplikasikan sesuai dengan konteks realitas zaman sekarang. Dengan demikian, umat Islam akan lebih bijak dalam mengambil sikap sebagai seorang muslim berkaitan dengan kondisi politik Indonesia saat ini. Yang lebih penting lagi adalah umat Islam tidak lagi dianggap sebagai "ancaman" bagi kelompok lain yang juga hidup di Indonesia ini.

Walaupun secara etis, al-Qur`an mengajarkan agar politik dijalankan sesuai dengan ketentuan Allah, namun dalam sejarah pemikiran politik Islam masih terdapat berbagai pandangan terutama berkaitan dengan hubungan antara Islam dan politik. Perbedaan pandangan itu, bermuara pada perbedaan pemahaman terhadap praktik kepemimpinan Nabi Muhammad. Hingga saat ini, di antara kaum muslimin, belum ada kesepakatan apakah Nabi Muhammad pernah menjadi pemimpin politik ataukah tidak. Atau dengan redaksi lain apakah Nabi pernah menggunakan politik sebagai sarana berdakwah untuk menegakkan Islam apa tidak.

Dengan mengabaikan pandangan kaum sekuler, jawaban dari pertanyaan ini dapat dibagi menjadi dua pandangan. Pandangan pertama menyatakan bahwa Rasul pernah menjadi pemimpin politik, yakni Negara Madinah. Pandangan kedua berpendapat bahwa Rasul hanyalah seorang Rasul dan tidak pernah menjalankan aktifitas politik apalagi sebagai pemimpin politik. Pandangan pertama memunculkan dua paradigma pemikiran politik Islam. *Pertama,* paradigma bersatunya agama dan negara, dalam arti bahwa negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar "kedaulatan ilahi" (*divine sovereignty)*, karena memang

kedaulatan itu berasal dan berada di "tangan" Tuhan. Paradigma ini dianut oleh aliran Syi`ah dengan *imâmah, walâyah,* dan *ìshmah* sebagai konsep kuncinya dan juga dipegang oleh kelompok "fundamentalisme Islam". Salah satu tokoh dari kelompok ini adalah al-Maududi (w. 1979). Ia menyatakan bahwa negara Islam didasarkan pada adanya empat prinsip dasar, yakni mengakui kedaulatan Tuhan, menerima otoritas Nabi Muhammad, memiliki status "wakil Tuhan", dan menerapkan musyawarah.[37] Oleh al-Maududi teori politik semacam ini dia namakan **teodemokrasi**.

Sedangkan paradigma *kedua* biasa dinamakan paradigma simbiosis antara agama dan negara. Paradigma ini berpandangan bahwa antara agama dan negara memiliki hubungan timbal balik yang saling membutuhkan. Keduanya berbeda, tidak menyatu, tapi saling memerlukan. Artinya, agama memerlukan negara agar dapat berkembang dengan baik. Sebaliknya negara memerlukan agama agar dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral.[38] Paradigma kedua ini dipegang oleh tokoh-tokoh seperti al-Mawardi (w. 1058) yang dalam karya monumentalnya menyatakan bahwa negara merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian untuk memelihara agama dan mengatur dunia. Di sisi lain, ia juga menyatakan bahwa syariat agama mempunyai posisi sentral dalam politik karena ia menjadi sumber legitimasi politik dan standar kepatutan politik.[39] Pemikir lain yang menggunakan paradigma simbiosis adalah al-Ghazali (w. 1111). Bagi al-Ghazali, agama dan negara adalah saudara kembar *(tawâman)* yang lahir dari satu ibu.[40] Sesuai dengan kultur sosial di mana al-Ghazali hidup, maka ia juga mengatakan agama yang kepemimpinanya berada

---

[37] Abû al-A'lâ al-Maudûdî, "Political Theory of Islam", dalam Khurshid Ahmad (ed.), *Islamic Law and Constitution*, Lahore, 1967, 165-8.

[38] Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam" dalam Abu Zahra, *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999, 45-7; Tulisan ini semula dimuat dalam *Jurnal Ulumul Qur`an*, no. 2/vol.IV/1993, dengan judul ""Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Modern".

[39] Abû al-Hasan al-Mawardî, *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah* (Beirut: t.t.), 5.

[40] Al-Ghazâlî, *Kimiyâ' as-Sa'adah*, vol. 1. Teheran, 1940, 59.

di tangan nabi dan negara di tangan raja memiliki tujuan sama yaitu kemaslahatan kehidupan manusia.[41]

Sedangkan pandangan kedua beranggapan bahwa Nabi bukanlah pemimpin politik, ia hanyalah seorang Rasul. Pandangan sekularistik ini dipegang oleh tokoh semacam Ali Abdur Râziq, seorang cendekiawan Mesir. Dalam *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm* (1925) yang membuat heboh dan membuatnya dipecat dari jabatannya sebagai hakim agama oleh Majlis Ulama Mesir, ia menyatakan bahwa Islam tidak menetapkan suatu rezim pemerintahan tertentu, tetapi Islam telah memberikan kita kebebasan mutlak untuk mengorganisasikan negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial, dan ekonomi yang kita hadapi.[42] Argumen yang diajukannya adalah bahwa kekhalifahan (seperti yang dikenal dalam sejarah umat Islam) tidak mempunyai dasar doktrinal baik dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Selain itu, tidak ada petunjuk yang jelas dalam al-Qur`an maupun as-Sunnah yang menentukan suatu sistem politik (sistem negara) untuk didirikan umat Islam.[43]

Dari kedua pandangan di atas, pandangan pertama lebih didukung oleh fakta historis. Hal ini, disebabkan karena beberapa alasan, *pertama,* piagam Madinah adalah bukti otentik bahwa Nabi disamping seorang pemimpin agama juga seorang pemimpin politik yang menjalankan kekuasaannya berdasarkan atas bimbingan wahyu. *Kedua,* terjadinya berbagai peperangan di masa Rasulullah menunjukkan bahwa Nabipun memiliki kekuasan yang memaksa (*coercion*) walaupun kekuasaan itu hanya digunakan untuk melindungi diri dan kelompok Muslim yang baru terbentuk.[44] Kekuasaan yang memaksa adalah ciri dari negara. Negara adalah lembaga politik. *Ketiga,* terjadinya ta-

---

[41] Al-Ghazâlî, *Nashîhah al-Mulk*, Teheran, 1317 H, 10.

[42] 'Ali Abdur Râziq, *al-Islam wa Ushûl al-Hukm* (Beirut:), 42.

[43] *Ibid.*

[44] "Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu." (QS al-Hajj: 39).

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

rik-menarik tentang calon pengganti Rasul sebagai pemimpin (bukan sebagai Rasul) adalah fenomena tarik-menarik politik. Dengan demikian, Rasul di masa hidupnya, selain memiliki fungsi utusan Allah ia juga memiliki fungsi sebagai pemimpin politik di masa itu. Untuk itu, perlu dicari pengganti yang bisa diterima oleh semua faksi politik saat itu.

Dengan demikian, jelaslah bahwa sebagai agama universal dan agama yang tuntas yang mengatur segala dimensi kehidupan, Islam juga memiliki tata politik tersendiri yang berbeda tentunya dengan tata politik Barat. Namun kini dunia sudah berubah. Realitas masyarakat tidak lagi seperti abad ke-7 masehi, dimana masyarakat bersifat tribalistik, intoleran, dan selalu cinta akan permusuhan dan peperangan seperti dilakukan oleh masyarakat Arabia waktu itu. Untuk masyarakat yang demikian, tindakan politik Nabi yang mengajak berdamai dengan kelompok manapun yang tinggal di Madinah waktu itu, adalah tindakan politik yang modern dan canggih di masanya. Terobosan Nabi itu mengandung makna marilah permusuhan kita hilangkan, toleransi kita tumbuh-suburkan, dan persaudaraan sebangsa kita tegakkan. Dengan demikian Madinah akan menjadi tempat tinggal yang penuh kedamaian *(dâr as-salâm)*.

Namun, rupanya skenario politik Nabi itu dikhianati oleh kelompok lain di Madinah, dalam hal ini kelompok Yahudi. Maka kemudian muncul konsep *dâr al-harb* dan *dâr al-amn*. Maksud kedua konsep itu bukanlah menebarkan kembali permusuhan dengan pihak lain, tapi justru untuk mewujudkan *kohesi sosial* (konsolidasi internal) agar kelompok Muslim yang dengan susah payah terbentuk itu tidak direndahkan dan dilanggar kepentingannya oleh pihak lain. Dengan kata lain, bila menggunakan istilah zaman sekarang, maka Nabi Muhammad sesungguhnya ingin mewujudkan tatanan hidup yang demokratis karena masyarakat yang ingin dibentuk olehnya adalah masyarakat yang saling menghargai antara kelompok satu dengan kelompok lain, saling menghormati, dan saling melindungi. Nabi Muhammad sama sekali tidak ingin membentuk masyarakat yang saling menakuti dan saling mematikan. Jika Nabi Muhammad adalah seorang pemim-

pin politik maka bagaimana manusia zaman modern harus mempraktikkan keteladanan beliau dalam politik? Jawaban atas pertanyaan ini akan menjadi pemandu spiritualisasi sistem politik.

D. Konteks Negara-bangsa Modern

Pada zaman Nabi dan khalifah empat dapatlah disimpulkan bahwa membentuk negara merupakan salah satu kewajiban agama. Karena hanya dengan negaralah ketentuan agama dapat dilaksanakan. Bukankah pada waktu itu, dimana kondisi masyarakatnya cenderung saling mengalahkan --dengan kata lain budaya mencaplok kelompok lain sangat tinggi--, bila umat Islam tidak membentuk negara sudah pasti ia akan berada di bawah kekuasaan orang lain dan dengan demikian ajaran agama baru ini pasti ditekan agar tidak berkembang? Maka mendirikan negara adalah wajib, karena hanya dengan itulah sesuatu yang wajib --dalam hal ini menjalankan agama-- dapat dilaksanakan. *Mâ lâ yatimmu al-wâjib illâ bihî fahuwa al-wâjib* (sesuatu yang tanpa dengannya suatu kewajiban tidak bisa dilaksanakan, maka sesuatu itu hukumnya menjadi wajib).

Dalam konteks negara Indonesia pascareformasi, maka ancaman pihak lain semacam itu sudah tidak ada lagi. Negara menjamin kemerdekaan semua warga negara untuk menjalankan perintah agamanya masing-masing dengan benar (UUD 1945 ps 29). Untuk itu, saat ini mendirikan negara Islam seperti yang diperjuangkan sebagian kaum muslimin Indonesia bukan sesuatu yang wajib. Karena *al-hukmu yadûru ma'a al'illah wujûdan wa 'adaman* (hukum itu berputar-putar bersama ada atau tidak adanya *'illah*). Artinya, hukum itu tergantung pada ada tidaknya sebab hukum. Bila sebabnya ada, maka hukum ada. Bila sebabnya sudah tidak ada, maka hokum pun menjadi tidak ada. Oleh karena itu, persoalan umat Islam Indonesia sekarang bukan lagi bagaimana mendirikan negara Islam, tapi bagaimana mewujudkan masyarakat yang adil dan makmur agar Islam bisa tetap hidup subur dalam negara Indonesia saat ini dan seterusnya. Dengan kata lain, persoalan kita sekarang bukan lagi *babat alas,* tapi bagaimana lahan

yang sudah tersedia ini bisa berfungsi sebaik-baiknya. Inilah persoalan dakwah kaum muslimin di Indonesia sekarang.

Dalam persoalan dakwah, umat Islam boleh menggunakan berbagai strategi, termasuk strategi yang bersaranakan politik. Namun, strategi dakwah dengan menggunakan politik memiliki tantangan tersendiri. Ia harus mengindahkan garis-garis spiritualisasi system politik dalam ko[45]nteks negara-bangsa modern. *Pertama,* sebaiknya lebih berpijak pada isi bukan kulit. Tantangan ini bersumber pada perbedaan antara realitas politik sekarang dengan realitas politik di zaman Nabi. Umat Islam sekarang harus pandai-pandai mengemas misi dakwah sesuai dengan *langgam* politik zaman sekarang, yakni demokrasi, HAM, dan *the rule of law*.[46] Dakwah Islam dengan politik yang tidak menggunakan *langgam* politik modern, hanya akan menuai kecaman, ancaman, kecurigaan, dan serangan dari umat lain yang juga hidup dalam negara-bangsa ini. Inti dari *langgam* politik modern adalah pencarian *common ground,* titik temu pandangan. Umat Islam tidak bisa lagi memaksakan keinginannya, bahkan kepada umatnya sendiri. Terdapat *missing link* antara jaringan ormas Islam (NU dan Muhammadiyah) --dengan segala bentuk dan ragam layanan kemasyarakatannya-- dengan jumlah pemilih PKB dan PAN. Umat Islam Indonesia cenderung berpikir lebih rasional dan substantif dalam politik praktis dari pada pertimbangan premordial-emosional. Itulah makanya, DNA umat Islam Indonesia cenderung mengakui hak-hak hidup umat lain. Oleh karena itu, umat Islam tidak akan memaksa hukum Islam untuk dijalankan di Indonesia. Kecuali, hukum Islam itu sudah disepakati oleh lembaga politik modern (DPR) untuk diberlakukan di Indonesia. Dalam konteks yang demikian ini, maka dakwah Islam dalam politik lebih tepat menggunakan metode garam bukan metode bendera. Dakwah Islam dengan metode garam lebih mementingkan rasa bukan teriak-

---

[45] Jacquline Hicks, "The Missing Link: Expining the Political Mobilisation of Islam in Indonesia", *Journal of Contemporary Asia* vol 42, no 1 (2012), 39-66.

[46] Baca: Abdullahi Ahmed an-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, Syracuse University Press, 1990).

an yang menghebohkan. Isi jauh lebih penting daripada kulit. Umat Islam harus mengutamakan terciptanya masyarakat yang berkeadilan dan berkemakmuran sebagai sasaran akhir perjuangan. Hanya sasaran itulah yang dapat mempertemukan antara umat Islam dengan umat lain. Untuk tercapainya sasaran ini, John Rawls memberikan saran:

> "Sebuah masyarakat adalah masyarakat yang tertata baik ketika ia tidak hanya dirancang demi tercapainya kebaikan anggota masyarakatnya tapi juga diatur secara efektif dengan sebuah konsepsi publik tentang keadilan. Yaitu, sebuah masyarakat yang (1) setiap orang menerima dan mengetahui bahwa orang lain menerima prinsip-prinsip keadilan yang sama, dan (2) institusi sosial dasar secara umum memuaskan dan secara umum diketahui bahwa institusi itu untuk memuaskan prinsip-prinsip keadilan itu."[47]

Kedua, mengedepankan ajakan bukan paksaan. Di era modern sekarang antara negara dan agama merupakan dua hal yang tidak lagi mudah untuk disatukan. Agama memiliki karakter tidak memaksa, karena ia hanyalah kabar gembira *(basyîran)* dan peringatan *(nadhîran)* (QS al-Baqarah: 119). Ia mendekati manusia dengan cara menyentuh kesadarannya *(conscience)*. Oleh karena itu, agama tidak memerlukan tentara, tapi cukup dengan da`i dan kyai. Sedangkan negara memiliki sifat memaksa (*coercion*). Maka negara harus mempunyai tentara, senjata, birokrasi, dan pengadilan. Agama tidak memiliki tujuan untuk dirinya sendiri sedangkan negara memiliki tujuan untuk dirinya sendiri. Birokrasi, keputusan, kekuasaan, tentara, dan -- bila perlu-- perang adalah sarana-sarana yang dipakai oleh negara dalam mencapai tujuannya.

Perbedaan karakter antara agama dan negara itu bila digabungkan secara ceroboh dalam masyarakat plural seperti Indonesia maka sudah barang tentu hasilnya adalah terciptanya situasi yang tidak damai. Kehadiran agama dalam politik justru menjadi ancaman bagi orang yang tidak meyakini agama itu. Dengan demikian tujuan negara (politik) yang intinya adalah bagaimana membuat orang lain

---

[47] John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: HUP, 1997), 4-5.

mau "tinggal secara damai" bersama umat Islam justru tidak tercapai. Orang lain, justru merasa tidak *at home* karena umat Islam membawa Islam dalam politik secara ceroboh. Suatu hal yang sama sekali tidak diinginkan oleh Islam. Bukankah Islam adalah agama yang menjunjung tinggi hidup damai dengan seluruh alam?

E. Spiritualisasi Sistem Politik: Kasus Indonesia

> "Indonesia dapat (atau tidak dapat) menjadi sebuah model bagi negara-negara lain dalam mencapai demokratisasi. Bagaimanapun, Indonesia merupakan sebuah contoh penting bagaimana transisi dari kekuasaan militer yang otoriter menjadi demokrasi yang dapat berjalan tanpa memicu gelombang balik atau meminggirkan kelompok-kelompok rakyat yang penting."[48]

Walaupun pernyataan Esposito itu sangat membanggakan, namun dunia politik Indonesia pasca reformasi sesungguhnya masih memiliki banyak kekurangan. Visi dan misi partai politik Islam, misalnya, masih belum terlihat jelas. Fenomena beragamnya partai-partai Muslim di Indonesia pascareformasi dan tidak adanya target (agenda politik) yang jelas dari mereka menunjukkan belum jelasnya visi politik umat Islam Indonesia secara keseluruhan. Partai-parati Islam itu ingin membentuk Indonesia yang bagaimana, masing-masing memiliki jawaban yang berbeda-beda. Padahal, dalam politik, persoalan visi itu harus jelas dan benar-benar spesifik, sehingga orang tahu persis apa yang perlu dikerjakan dan untuk apa dia bergerak.[49]

Sebaiknya umat Islam Indonesia mengikuti saja kecenderungan pemikiran politik di abad ke-20 yang tidak lagi mempersoalkan konsep tentang bentuk negara, tapi lebih menekankan konsep tentang kekuasaan (produk atau tingkah laku dari para pemegang kekuasaan).[50]

---

[48] John L. Esposito, dkk., *Islam and Democracy after Arab Spring* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 148.

[49] Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), 206.

[50] Din Syamsuddin, "Antara yang berkuasa dan yang dikuasai: Refleksi atas Pemikiran dan Praktek Politik Islam", Pidato Pengukuhan Guru Besar Tetap dalam Bidang

Bukankah isi jauh lebih penting dari pada kulit? Oleh karena itu, biarlah negara ini tetap berbentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagaimana biar pula negara Muslim lain ada yang berbentuk kerajaan, kerajaan berkonstitusi, kesultanan, dan sejenisnya, asal penyelenggara kekuasaannya melaksanakan tugasnya sesuai dengan tugas Nabi, yaitu membahagiakan warganya di dunia ini dan di akherat kelak. Dalam kerangka inilah, maka dakwah melalui jalur politik bukan lagi berorientasi mendirikan negara Islam, tapi berorientasi mengingatkan para penyelenggara negara untuk memperhatikan kepentingan umat Islam, sebagaimana mereka juga harus memperhatikan kepentingan umat lain di Indonesia ini. Kepentingaan bersama itu adalah kelima sila dari Pancasila, bukan yang lain.

Langkah pertama yang harus dilakukan oleh mereka yang terjun dalam bidang politik sebagai sarana dakwah adalah mengidentifikasi masalah umat Islam sekarang, seperti kebodohan, kemiskinan, pengangguran, korupsi, kolusi, nepotisme, kesenjangan sosial, keadilan hukum, dan lain sebagainya. Kemudian masalah-masalah akut itu diperjuangkan dengan bidang yang ditekuninya yaitu bidang politik. Barangkali hadis sahih yang diriwayatkan Muslim bisa dibuat pedoman dalam hal ini:

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ

"Barang siapa diantara kamu melihat kemungkaran, maka ubahlah dengan tangannya. Jika tidak mampu, maka (ubahlah) dengan mulutnya. Jika tidak mampu, maka (ubahlah) dengan hatinya. Demikian itu adalah selemah-lemahnya iman."[51]

Kontowijoyo, telah dengan sangat baik menafsiri hadis tersebut dengan menggunakan pendekatan historisnya. Menurutnya, hadis itu

---

Pemikiran Politik Islam, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 27 Februari 2001, 2.

[51] CD-rom, *Kutub at-Tis`ah*, Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis. No. 70.

muncul pada zaman "masyarakat konkret" dengan "mata dibalas dengan mata", dan "tangan dibalas dengan tangan", sedangkan sekarang adalah zaman "masyarakat abstrak" dengan semuanya dikerjakan melalui sistem. Pengusaha memeras buruh melalui sistem upah, pemilik tanah memeras petani dengan sistem sewa, negara menolong buruh dengan sistem UMR, dan pemerataan diusahakan dengan sistem pajak.[52] Lebih Lanjut, menurut Kunto, mengubah dengan tangan berarti perubahan struktural. Mengubah dengan lidah berarti perubahan kultural, dan mengubah dengan hati berarti perubahan sosial, tanpa usaha tertentu, hanya menunggu waktu saja.[53]

Dengan demikian, spiritualisasi sitem politik pada hakikatnya adalah berjuang mewujudkan sistem kenegaraan yang kuat yang mana sistem-sistem itu akan melindungi orang-orang miskin, penganggur, dan orang lemah lainnya di republik ini. Inilah sesungguhnya maksud dari firman Allah:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا

> *"Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah baik laki-laki, wanita-wanita maupun anak-anak yang semuanya berdo`a: "Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini (Mekah) yang zalim penduduknya dan berilah kami pelindung dari sisi Engkau, dan berilah kami penolong dari sisi Engkau!"* (QS an-Nisa': 75).

Sebaliknya, sistem itu juga harus mampu mencegah mereka yang melakukan korupsi, kolusi, nepotisme dan segala tindakan *abuse of power* lainnya.

---

[52] Kuntowijoyo, Identitas Politik.., 227.

[53] *Ibid.*

Dengan demikian, spiritualisasi system politik pada dasarnya adalah memperjuangkan ketentuan-ketentuan agama dengan cara memaksa. Hanya saja, dalam konteks zaman *nation-state* seperti sekarang ketentuan agama yang diperjuangkan bukanlah detail-detail syari`ah (hukum) Islam, tapi ruh luhur (spirit) dari agama (orang kampus bilang nilai etis), seperti keadilan sosial, persamaan hak, persamaan hukum, kejujuran, membela yang lemah, memberi hukuman setimpal pada yang melanggar, dan lain sebagainya. Dengan begitu, terwujudnya masyarakat yang damai seperti yang ingin diwujudkan oleh Nabi akan dapat segera terwujud.

***

Spiritualisasi system politik dalam konteks Indonesia pasca reformasi, dengan demikian, bukanlah memperjuangkan terbentuknya negara Islam atau sekedar memperjuangkan detail-detail hukum Islam agar berlaku di Indonesia. Spiritulisasi sistem politik bukan berarti menggunakan term-term agama beserta simbol-simbolnya, seperti menggunakan salam dan bahasa Arab dalam perdebatan di DPR atau membangun masjid dan madrasah. Spiritualisasi system politik berarti memperjuangkan mereka yang lemah yang tidak berdaya menghadapi dampak negatif dari kapitalisme dan tidak berdaya menghadapi tantangan modernisme dan globalisme melalui struktur negara. Memperjuangkan penanggulangan kemiskinan, kebodohan, ketidakadilan, kezaliman, dan segala bentuk tindakan *abuse of power* (penyalahgunaan kekuasaan) melalui program-program yang tersistem dengan baik (terencana, terukur, dan teratur) dengan terlebih dahulu membentuk tata perundangan yang tepat adalah maksud sebenarnya dari spiritualisasi sistem politik. Pendek kata, spiritualisasi sistem politik adalah memperjuangkan yang lemah melalui perubahan struktur negara. Mampukah para politisi negeri ini menuju ke sana? Kita tunggu saja[]

BAB VI
Spiritualisasi Demokrasi

> "Demokrasi sekarang bukan hanya sebuah persoalan bagi sejarah, ia juga merupakan sebuah kebutuhan dasar bagi manusia modern yang tidak semata-mata sebagai sebuah figur tapi juga seorang warga negara yang memiliki identitas yang didefinisikan oleh sejumlah besar hak."[1]
>
> "Demokrasi membuat pemerintah dapat diakses dan dinilai oleh warganya, dan oleh karena itu di sana terdapat sebuah kesempatan yang besar untuk memamerkan dan mencegah korupsi politik dan ekonomi….Demokrasi telah menjadi solusi yang Islami. Tak ada pertentangan antara tuntutan demokrasi dan tatanan yang ingin ditegakkan dan dipromosikan Islam di dunia. Kezaliman pada dasarnya bertentangan dengan demokrasi bahkan juga bertentangan dengan Islam."[2]

Pandangan al-Jâbirî dan Medhat (ayah Khaled Abou el-Fadhl) di atas merupakan representasi suara masyarakat muslim yang sangat optimistik terhadap demokrasi. Memang demokrasi telah menjadi standar baru bagi penyelenggaraan kekuasaan kontemporer terhitung sejak

---

[1] Muhammad Abid al-Jâbirî, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought* (London: I.B.Tauris Publishers and The Centre for Arab Unity Studies, 2009), 169.

[2] Pandangan Medhat (ayah Khaled Abou El Fadhl). Khaled Abou El Fadhl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Maryland: Rowman and Littlefield, 2014), 6.

berakhirnya perang dunia ke-1 (1914-1918). Seratus tahun yang lalu, negara-negara demokratis dapat dihitung dengan jari kedua belah tangan. Selama ribuan tahun bangsa-bangsa di seluruh dunia, di Barat maupun di Timur --dengan pengecualian beberapa kota di Yunani lebih dari dua ribu tahun lalu dan beberapa kota di Italia selama Abad Pertengahan Eropa--, merasa puas dengan monarki atau aristokrasi. Akan tetapi, dalam abad ke-20, terutama setelah negara-negara terjajah merdeka, datanglah klaim bahwa demokrasi adalah satu-satunya pemerintahan syah yang diakui secara universal.[3] Alasannya adalah karena demokrasilah satu-satunya bentuk pemerintahan yang dianggap sesuai dengan martabat kemanusiaan.[4] Berangkat dari fenomena itulah maka Robert A. Dahl, seorang pengamat demokrasi, menulis:

> "Dalam abad ke-20 gagasan demokrasi bukan lagi seperti sebelumnya, sebuah ajaran parokial yang hanya dianut oleh presentase kecil bangsa-bangsa dunia dan yang direalisasikan selama beberapa abad saja di sebagian amat kecil bumi. Meskipun masih jauh dari kemenangan di seluruh dunia, dalam setengah abad terakhir demokrasi dalam arti modern memperoleh kekuatan hampir universal sebagai idea politik, sebagai sebuah aspirasi, dan sebuah ideologi."[5]

Di dunia muslim, hubungan demokrasi dan ajaran Islam menjadi topik diskusi yang penting. Secara umum, para pemikir muslim tidak menganggap bahwa demokrasi model Barat harus dipraktikkan apa adanya. Ia harus disesuaikan dengan ajaran dan keadaan dunia muslim. Mayoritas pemikir muslim melakukan upaya penyesuaian demokrasi dengan prinsip ajaran Islam seperti tauhid, khilafah, *syûrâ*, dan ijtihad.[6] Khatab dan Bouma telah membuktikan bahwa upaya

---

[3] Franz Magnis-Suseno, *Demokrasi: Tantangan Universal*, dalam M. Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher, *Agama dan Dialog antar Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1996), 122.

[4] *Ibid*., 124.

[5] Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven/London: Yale University Press, 1989), 213.

[6] John L. Esposito dan John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996) 18-32.

ini dilakukan sangat massif di dunia Muslim.[7] Upaya penyesuaian ini juga dilakukan oleh orang Islam yang tinggal di Eropa dan Amerika.[8] Fenomena ini sejalan dengan kesimpulan Ernest Gellner.

Ernest Gellner pernah mengatakan bahwa hanya Islamlah dari semua agama yang ada yang esensi ajarannya tetap relevan dengan tuntutan positif modernitas, dan yang proses ke arah itu tidak harus ditempuh dengan melakukan kompromi dan mengalah kepada desakan-desakan luar, tetapi justru dengan kembali ke asal dan mengembangkan nilai-nilai asasinya sendiri.

Adalah sesuatu yang tidak bisa dibantah bahwa demokrasi merupakan fenomena modernitas dalam tata politik dunia. Dengan berpijak pada tesis Gellner ini, muncul pertanyaan-pertanyaan seputar benarkah demokrasi relevan dengan sistem politik yang dikehendaki Islam? Bukankah demokrasi bukan dari tradisi Islam? Bagaimanakah memahami hubungan demokrasi dan Islam secara tepat? Pertanyaan semacam inilah yang menjadi fokus kajian tulisan ini. Untuk itu, tulisan ini akan menelusuri sistem politik yang dikehendaki Islam terlebih dahulu, kemudian baru mendiskusikan hubungannya dengan demokrasi.

A. Demokrasi Vs Teodemokrasi

Dalam sejarahnya, demokrasi mengacu pada model pemerintahan negara-kota yang bernama Atena di Yunani sekitar abad ke-5M. Saat itu, warga kota yang masih sedikit berpartisipasi dalam memilih pemimpin mereka melalui sebuah lembaga perwakilan. Semua warga kecuali wanita, budak, dan orang luar kota memiliki hak untuk memilih. Mereka secara bersama-sama memilih pemimpin melalui metode lotere. Dalam waktu yang bersamaan, muncul model pemerintahan yang sejenis di kota Roma (Italia). Warga Roma menyebut model pe-

---

[7] Sayed Khatab dan Bary D. Bouma, *Democracy in Islam* (London: Rutledge, 2007), 1-4.

[8] Jocelyne Cesari, *When Islam and Democracy Meet* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 159-181.

merintahan macam itu dengan republik.[9] Model pemerintahan Atena di Yunani dan Roma di Italia ini kemudian berkembang ke kota lain seperti Florence dan Venice. Model pemerintahan demokrasi kemudian tenggelam seiring dengan runtuhnya Romawi pada abad ke-5M. Pada abad ke-11M, muncul kembali di beberapa kota di Italia, namun tenggelam kembali pada abad ke-13M. Sejak abad ke-13M hingga munculnya renaisans Eropa (abad ke-14M), model pemerintahan di Barat didominasi oleh otoritarianisme. Renaisans Eropa yang merupakan hasil pertemuan antara Eropa dan peradaban Islam memberikan cara berpikir baru di Eropa hingga melahirkan reformasi protestan. Pada tahun 1517M, gelombang reformasi Protestan mendorong bangkitnya demokrasi kembali. Kesepakatan Whestphalia tentang prinsip ko-eksistensi antara agama dan negara melahirkan jalan lahirnya negara-bangsa dan demokrasi. Namun demokrasi yang berkembang saat itu melahirkan konflik antar masyarakat. Individualisme yang menjadi basis demokrasi Eropa saat itu berdampak konflik. Industrialisasi di Eropa semakin memperparah konflik antara kelas pemilik modal (berjuis) dengan kelas buruh (proletar). Konflik juga terjadi antara kelas borjuis baru dengan kaum aristokrat yang lama. Revolusi Amerika hingga melahirkan kemerdekaan Amerika (1776M), Revolusi Perancis (1789M) merupakan dampak dari konflik antara borjuis baru dengan aristokrat lama itu. Revolusi Perancis dengan slogan *liberty* (kebebasan), *egality* (persamaan), dan *fraternity* (persaudaraan) merupakan upaya dari kaum borjuis untuk menumbangkan kekuasaan penguasa lama (para raja dan bangsawan (ningrat/aristokrat) yang didukung oleh agamawan). Namun demokrasi di Barat saat itu ternyata menguntungkan kaum berjuis. Kaum proletar ditinggalkan merana. Inilah yang kemudian memicu gerakan protes berikutnya yang kemudian memunculkan demokrasi model lain yakni sosio-demokrasi yang dimotori oleh Karl Marx (1818-1883M) di Jerman.[10] Namun demikian,

[9] Yudi Latif, *Negara Paripurna, Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila,* cet. Ke-5 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2015), 395.

[10] *Ibid.,* 396.

hingga saat ini demokrasi tetap dianggap model pemerintahan terbaik dari yang ada dengan segala kekurangannya.

Demokrasi adalah pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat. Itulah definisi populer yang dicetuskan oleh Abraham Lincoln (1809-1865), presiden ke-16M Amerika yang menjabat tahun 1861-1865. Karena segala kekuasaan politik dipegang oleh rakyat, maka demokrasi sering diartikan sebagai kekuasaan rakyat *(rule by the people*).[11] Dan karena dalam prakteknya, demokrasi selalu menguntungkan pihak mayoritas, maka demokrasi kadang juga diartikan sebagai kekuasaan mayoritas.[12] Orang seperti Macpherson karena begitu percaya bahwa segala persoalan politik baru dapat diselesaikan secara manusiawi bila orang menggunakan cara demokrasi, maka ia berpendapat bahwa demokrasi adalah petunjuk segala sesuatu yang secara manusiawi dapat dianggap baik.[13] Walaupun masih banyak lagi definisi demokrasi yang dapat kita tampilkan di sini, tetapi dengan empat definisi di atas kita dapat menyimpulkan bahwa demokrasi adalah sebuah sistem politik yang bersifat manusiawi dan menjadikan rakyat (manusia) sebagai tujuan akhir. Oleh karena itu, dalam demokrasi, sama sekali tidak disinggung tentang Tuhan. Demokrasi adalah cara manusia untuk menyelesaikan persoalan hidup bersama antar manusia dengan cara yang dipandang menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia.

Mengapa dalam segala definisi demokrasi yang pernah ada, tidak disinggung tentang peran Tuhan? Jawabannya adalah karena sepanjang sejarah manusia, konflik kehidupan antar manusia belum pernah terselesaikan dengan cara menggunakan peran Tuhan. Justru,

---

[11] Amy Gutmann, "Democracy", dalam Robert E. Goodin dan Philip Pettit (ed.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd., 1995), 411.

[12] Hardin, R, " Public Choice Versus Democracy", dalam John W. Chapman and Alan Wertheimer (eds), *Majorities and Minorities* (New York: New York University Press, 1990), 185.

[13] Macpherson, C. B., *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford: Oxford University Press, 1973).

sejarah menunjukkan bahwa konflik horisontal antar manusia sering dipicu oleh klaim-klaim kebenaran tentang Tuhan. Persepsi-persepsi yang berbeda dari para manusia tentang Tuhan sering malah menjadi penyebab konflik dan peperangan. Itulah yang terjadi di Barat, misalnya pada tahun 1618-1648M ketika pemeluk Katholik dan Protestan saling menyerang selama tiga puluh tahun, juga tindakan pengejaran dan penindasan oleh orang-orang Protestan terhadap kelompok Katholik di Perancis pada abad ke-17M. Oleh karena itulah, para perumus awal demokrasi seperti Jean-Jacques Rousseau (Swiss-French, 1712-1778M) sangat enggan melibatkan agama atau Tuhan dalam definisi demokrasinya. Bahkan menurutnya, agar rakyat bisa aman dan damai agama harus dipisahkan jauh-jauh dari negara. Ini bisa dimengerti, karena memang pengalaman sejarah di Barat yang melatar belakangi lahirnya ide demokrasi menunjukkan bahwa agama adalah racun bagi kedamaian bersama. Seandainya orang seperti Rousseau lahir ketika Nabi Muhammad mendirikan negara Madinah pada abad ke-7M, tentu ia tidak akan begitu anti dengan agama dalam pikiran demokrasinya.

Terlepas dari begitu antinya peran agama untuk mewujudkan kedamaian bersama dalam demokrasi, sejarah membuktikan bahwa demokrasi telah tumbuh sebagai sistem politik yang tak lekang oleh panas dan tak lapuk oleh hujan. Bahkan di abad ke-21 inipun, semakin diyakini bahwa demokrasilah satu-satunya sistem pencapaian kekuasaan yang syah dan manusiawi. Bila ada negara di abad ini yang tidak menjalankan prinsip-prinsip demokrasi, maka dia pantas dianggap sebagai musuh bagi peradaban modern.[14]

Walaupun kini umat manusia di bumi telah hampir secara universal mengakui keunggulan sistem politik yang bernama demokrasi, tapi sesungguhnya sejarah menunjukkan bahwa pada awalnya demokrasi adalah ide lokal masyarakat Barat. Demokrasi berasal dari tradisi Eropa Barat dan Amerika Utara. Munculnya demokrasi adalah berkat keruntuhan struktur-struktur feodal abad pertengahan yang diganti-

[14] Amy Gutmann, "Democracy", dalam Robert E. Goodin dan Philip Pettit (ed.), 411.

kan dengan cita-cita pencerahan budi, rasionalisme, individualisme, sekularisasi dan terutama dengan cita-cita revolusi Perancis: kebebasan, kesamaan, dan persaudaraan. Dari akar-akar itu, muncullah keyakinan bahwa semua orang sama martabatnya. Bahwa mereka --oleh karena itu--, memiliki hak yang sama atas partisipasi dalam menentukan arah komunitas bersama. Tidak ada orang yang mendapatkan hak suci dari Tuhan untuk memerintah orang lain. Segala kekuasaan yang sah harus berdasarkan pemberian dukungan seluruh komunitas atau paling tidak oleh mayoritas. Gagasan-gagasan itu dirangkum dengan sangat baik oleh Rousseau. Sistem politik Inggris sesudah *The Glorious Revolution* tahun 1689M, lahirnya Amerika Serikat (yang belum dianggap kemenangan demokrasi, tapi dianggap kemenangan republikan) dan perkembangan konstitusional yang kacau selama Revolusi Perancis tahun 1789-1795M merupakan kejadian penting yang mengalirkan cita-cita kedaulatan rakyat ke dalam wadah-wadah institusional.

Jadi, munculnya demokrasi sesungguhnya merupakan akibat dari runtuhnya masyarakat feodal dan munculnya masyarakat industrial, rasional, dan borjuis. Keruntuhan itu karena adanya penolakan terhadap kekuasaan mutlak raja (kaum feodal) atas nama rasionalisme dan liberalisme. Penolakan itu terutama dimotori oleh kelas baru yang muncul sejak abad ke-16M, yaitu kelas borjuis. Borjuasi inilah yang kemudian menjadi tulang punggung munculnya negara nasional *(nation-state)*. Kapitalisme dan revolusi industri memberikan peran kunci bagi borjuasi sebagai penunjang negara mereka. Dengan penuh kepercayaan diri, dan optimisme, borjuasi menuntut bagian dalam ikut serta menentukan arah bagi negara baru mereka. Dan tuntutan itu berhasil.[15] Akhirnya, keinginan untuk mendapatkan hak yang sama bagi semua warga negara dalam menentukan nasib negara dapat tercapai. Itulah sesungguhnya semangat dasar demokrasi bila dilihat dari perspektif sejarahnya.

[15] Franz Magnis-Soeseno, *Demokrasi..* , 128.

Dalam perjalanan waktu, ternyata semangat dasar ini berkembang secara kontekstual. Ia selalu menjalani proses dinamisasi dan tidak pernah selesai "jadi". Maka dari itu, menurut MacIver: *"Democracy is a form of Government that is never completely achieved. Democracy grows into its being"* (Demokrasi adalah suatu bentuk pemerintahan yang tidak pernah secara penuh tercapai. Demokrasi berkembang dalam keberadaannya sendiri).[16] Oleh karena itu, bisa jadi struktur-struktur demokrasi yang semula dianggap demokratis, dua puluh tahun kemudian dapat menjadi penindas, bila tidak diperbaharui sesuai konteks.[17] Demokrasi pasti selalu berkembang secara dinamis.

Walaupun demokrasi berkembang secara penuh dinamika, tapi ia telah menjadi sebuah doktrin. Sebagai layaknya sebuah doktrin, ia memiliki ajaran-ajaran dasar yang tidak boleh dilanggar. Ajaran-ajaran dasar itulah yang merupakan kriteria atau karakteristik sebuah negara apakah bisa disebut negara demokratis atau tidak.

Menurut Robert A. Dahl, sebuah rezim baru disebut demokratis bila memenuhi kriteria-kriteria, sbb: (1). Adanya persamaan hak pilih dalam setiap pemilihan. (2). Adanya partisipasi efektif setiap warganegara. (3). Adanya pembeberan kebenaran (transparansi). (4). Adanya kontrol terhadap agenda kerja penguasa dari warga negara. (5). Warganegara mencakup semua orang dewasa dalam bidang hukum.[18] Dari lima kriteria itu, menurut Dahl dapat disederhanakan menjadi tiga saja, yakni: (1). Adanya penyelenggaraan pemilu secara terbuka dan bebas. (2). Adanya pola kehidupan politik yang kompetitif. (3). Adanya perlindungan terhadap kebebasan masyarakat *(civil liberties).*[19] Senada dengan Dahl, Linz memberikan kriteria yang lebih ketat. Kriteria itu adalah; (1). Adanya kebebasan bagi masyarakat untuk merumuskan preferensi-preferensi politik mereka, melalui jalur-jalur

---

[16] *Ibid*., 134.

[17] *Ibid*.

[18] Robert A. Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy vs Control* (New Haven and London: Yale University Press, 1982), 10-1.

[19] Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven and London: Yale University Press, 1971), 1-6.

perserikatan-perserikatan, informasi dan demokrasi. (2). Adanya kesempatan bagi warganya untuk bersaing secara teratur, melalui cara damai. (3). Tidak ada larangan untuk memperebutkan jabatan-jabatan politik yang ada.[20] Bachtiar Effendy berpendapat lebih ringkas bahwa kriteria demokrasi adalah: (1). Proses rekruitmen elite harus melalui pemilu yang jujur dan bebas. (2). Hak masyarakat untuk memilih harus dijunjung tinggi.[21]

Sementara itu, Franz Magnis-Suseno memberikan 5 kriteria lengkap dengan perinciannya, yakni:

1). Negara hukum, artinya kekuasaan negara terikat pada hukum. Poin ini perinciannya adalah:
   a. Fungsi-fungsi kenegaraan dijalankan oleh lembaga yang bersangkutan sesuai dengan ketetapan-ketetapan sebuah undang-undang dasar.
   b. Undang-undang dasar menjamin hak-hak asasi manusia yang paling dasar.
   c. Badan-badan negara menjalankan kekuasaan masing-masing selalu dan hanya atas dasar hukum yang berlaku.
   d. Terhadap tindakan negara, masyarakat dapat mengadu ke pengadilan dan putusan pengadilan dilaksanakan oleh badan negara.
   e. Badan kehakiman bebas dan tidak memihak.

2). Pemerintah berada di bawah kontrol nyata masyarakat. Artinya:
   a. Pemerintah wajib mempertanggung jawabkan kebijakan-kebijakan yang diambil.
   b. Pemerintah harus bersedia diawasi terus menerus baik oleh DPR maupun rakyat langsung.

---

[20] Juan Linz, "Totalitarian and Authoritarian Regimes" , dalam Fred I. Greenstein dan Nelson W. Polsby (eds.) *Hand book of Political Science* (M..A: Adison - Wesley, 1975) III.

[21] Bachtiar Effendy, "Islam dan Demokrasi: Mencari sebuah Sintesa yang Memungkinkan", dalam M. Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher (ed.), *Agama dan Dialog antar Peradaban.*, 88, 90.

c. Wakil rakyat bebas menyatakan pendapat mereka, menuntut pertanggung jawaban dan mengkritik serta menolak usulan kebijakan pemerintah.
d. Pemerintah tidak dapat membuat Undang-undang atau menciptakan norma hukum, kecuali tanpa persetujuan DPR.
e. Pemerintah diangkat dan diberhentikan secara damai oleh rakyat atau DPR dalam kaitan dengan hasil pemilihan umum.

3). Ada pemilihan umum berkala yang bebas. Maksudnya:
a. Ada pemilihan antara sekurang-kurangnya dua kandidat atau partai.
b. Secara efektif bagian terbesar warganegara berhak dan mampu ikut memilih.
c. Kebanyakan warga negara berhak mencalonkan diri untuk dipilih.
d. Melalui pemilu, dipilih DPR yang mempunyai hak legislatif, baik sendirian maupun bersama pemerintah, serta hak dan kemampuan untuk mengontrol pemerintah.

4). Prinsip mayoritas. Maksudnya, DPR mengambil keputusan-keputusannya secara sepakat atau dengan suara terbanyak.

5). Adanya jaminan terhadap hak-hak demokratis dasar, maksudnya:
a. Hak untuk menyatakan pendapat serta untuk mengkritik pemerintah baik secra lisan maupun tertulis, hak ini termasuk kebebasan pers.
b. Hak untuk mencari informasi alternatif terhadap informasi yang disajikan oleh pemerintah.
c. Hak berkumpul.
d. Hak membentuk serikat, termasuk partai politik, dan hak berasosiasi.[22].

Dari berbagai pendapat di atas, dapat disimpulkan bahwa karakteristik dasar demokrasi adalah dijunjungtingginya hukum, adanya

[22] Franz Magnis-Suseno, *Demokrasi..* , 127, 140-1.

pemilu yang bebas, prinsip transparansi diiringi partisipasi-kontrol yang maksimal dari rakyat, prinsip mayoritas, dan adanya jaminan untuk dilindunginya HAM.

Walaupun elemen-elemen dasar demokrasi dapat kita lacak, namun persepsi tentang elemen dasar dan praktik demokrasi di setiap negara ternyata berbeda-beda. Demokrasi di Amerika Serikat, jelas berbeda dengan di Jepang. Begitu juga di Eropa Barat (Swedia, Italia, dll), maupun di belahan bumi lain.[23] Untuk itulah orang seperti Bachrah, mengusulkan agar demokrasi tidak hanya dipersepsi sebagai sebuah metode politik *(political method),* tetapi juga sebagai tujuan etis (*ethical end*),[24] agar orang tidak terjebak pada wadah-wadah formal dan melupakan esensi dasar demokrasi.

Disamping itu, dalam praktik demokrasi sepanjang sejarah bangsa-bangsa, ternyata tidak ada masyarakat yang mutlak demokratis atau mutlak tidak demokratis. Amerika yang sementara ini dianggap negeri paling demokratis di dunia, ternyata hak untuk memilih bagi orang kulit hitam baru tercapai berkat perjuangan Martin Luther King dan kawan-kawan dari NAACP tahun 1960-an. Selain itu, kulit hitam juga masih terhalang untuk masuk pada klub-klub tertentu, walaupun secara teoretis pengadilan bisa memaksanya, tetapi dalam realitasnya belum sepenuhnya selesai.[25]

Dengan demikian, dapatlah dikatakan dengan tegas bahwa tidak ada kata "final" dalam demokrasi. Demokrasi adalah suatu proses yang tak pernah berhenti dalam mewujudkan ketentraman dan kedamaian manusia dalam wadah-wadah besar yang bernama negara. Setiap negara dapat membentuk sistem demokrasi yang paling sesuai dengan

---

[23] Bachtiar Effendy, "Islam dan Demokrasi: Mencari sebuah Sintesa yang Memungkinkan" , dalam M. Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher (ed.), *Agama dan Dialog antar Peradaban*., 88.

[24] Peter Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism: A Critique* (New York: University Press of America, 1990).

[25] Abdurrahman Wahid, "Pendahuluan", dalam Muhammad Najib, *Demokrasi dalam Perspektif Budaya Nusantara* (Yogyakarta: LKPSM, 1996), 4-5.

keadaan demokrasi negara itu.[26] Kini demokrasi berkembang menjadi demokrasi modern.

Awal mula demokrasi modern adalah munculmya teori kontrak sosial gagasan Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), dan Jan-Jacques Rousseau (1712-1778) pada abad ke-17-18M walaupun gagasan serupa telah dimunculkan oleh al-Mawardi (972-1058). Tentang teori kontrak sosial ini, Thompson menulis:

> "Thus we arrive at seventeenth- and eighteenth-century **contractarianism** – in other words, the attempt to find a rational justification for the modern nation-state, based on the agreement of the people. This period set the foundations of modern democracy and liberalism – and thus forms the basis of modern political thought."[27]

Demokrasi memang bukan sistem yang sempurna. Tapi ia bisa dianggap terbaik sepanjang kompromi-kompromi yang ada dalam demokrasi berlangsung secara fair. Mel Thompson menulis:

> "It seems to me that democracy is always a matter of compromise –an ideal of representation that no actual democracy today is able to put into effect. The question is: How do you ensure that the inevitable compromises are fair?"[28]

Pandangan Rousseau tentang rekonsiliasi antara kebebasan dan otoritas amat menarik. Otoritas akan kokoh bila ia merepresentasikan keinginan bersama bukan sekedar keinginan mayoritas. Dari perspektif moral, kepentingan bersama itu harus diperhatikan. Thompson menulis:

> "In *The Social Contract* he seeks to reconcile freedom and authority. He argues that one is obliged to obey the state because it represents the 'general will' – not just the will of the majority, but what everyone

---

[26] Nazek Jawad, …1-16.

[27] Mel Thompson, *Understand Political Philosophy* (Blacklik: The McGraw-Hill Companies, Inc., 2010), 52.

[28] *Ibid.,* 65.

would *really* want, from a moral point of view, if they considered the situation rationally and took into consideration the interests of all."[29]

Perkembangan mutakhir demokrasi sejak runtuhnya Uni Soviet berujung pada apa yang dinamakan demokrasi liberal. Demokrasi liberal berlandaskan ideologi kapitalisme. Sejak Uni Soviet runtuh, kekokohan kapitalisme menjadi tak terbantahkan. Francis Fukuyama menegaskan bahwa sosialisme memang telah mati dan ideologi yang hidup dan semakin banyak peminatnya adalah kapitalisme dalam ekonomi dan liberalisme dalam politik. Thompson menulis:

> "The future of ideologies as the twentieth century came towards its end, the consensus view was that socialism, as a political theory and system, was dead. The attempt to manage national economies on ideological lines could not match what the free markets could offer by way of innovation and improvements in lifestyle. Even the traditional class structures within capitalist economies looked dated, as old class consciousness gave way to overlapping circles of allegiance in a multicultural, money-motivated, consumer-orientated environment. Francis Fukuyama (in *The End of History and the Last Man*, 1992) argued that the global aspirations of people to share in the benefits of modern life would eventually lead them all to choose a liberal democratic form of government and a capitalist economic system. He wrote, of course, in the light of the collapse of the Soviet Union and the global retreat of socialism and communism. Fukuyama thus saw no 'coherent *theoretical* alternatives to liberal democracy', but assumed that –like wagons moving towards a town– everyone would eventually end up in the same place, even if some had gone off the road or taken a different route, or some were making slower progress than others. In other words, that we are all headed in the same direction politically. Eighteen years is a long time in politics, and Fukuyama has since disowned his original support of the neo-conservative agenda in the USA, in particular its foreign policy and response to the attacks of 9/11. It is far from clear today whether everyone who is free to choose would automatically opt for liberal democracy and a free-market approach…"[30]

---

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.,* 103-4.

Keruntuhan Uni Soviet memastikan bahwa kapitalisme merupakan ideologi yang tak bisa dilawan. Namun demikian, kapitalisme mengalami koreksi internal dengan tetap menjamin bahwa setiap orang mendapatkan bagian yang pantas tanpa mempertimbangkan sumbangannya pada keterampilan yang bisa dijual. Thompson menulis:

> "Even if capitalism is the driving force in a competitive market, the priority for a socialist like Gorz was to find a way in which everyone is guaranteed a fair share of resources, irrespective of what he or she can contribute in terms of marketable skills."[31]

Sebagai sebuah ideologi yang tak terkalahkan, kapitalisme kini menghadapi tantangan. Ideologi kapitalisme masih diragukan tentang kemampuannnya menciptakan keadilan dan kebaikan publik. Tantangan terhadap kapitalisme datang dari fundamentalisme agama dan ekologi politik dengan jargon *global warming*. Thompson menulis:

> "….As we shall see later, there are other elements in play today, in particular the rise of religious fundamentalist ideologies, that cut across any simple economic assumptions. A suicide bomber is not out to increase his or her share of material benefits! In general, the starkly contrasting ideologies that proved so lethal in the course of the twentieth century are now mellowing. The agenda has changed and new global issues pose questions to which the old ideological responses give no satisfactory answer. Liberal democracy may have won the day in terms of global influence, but as time goes on there is an increasing number of questions to be asked of its approach. It is also increasingly challenged from a religious and particularly a fundamentalist perspective as well as from the perspective of political ecology – seen particularly in the issue of global warming. The old packages of ideas that formed the ideologies of the twentieth century are seen by some as no longer sufficiently flexible to do justice to the complex set of issues facing global, national and local communities today. Hence, rather than getting stuck with ideological labels, it is important for political philosophy to address its fundamental ideas directly, and it is to these that we must now turn."[32]

---

[31] *Ibid.,* 95.

[32] *Ibid.,* 103-4.

Atas dasar tantangan itu, kapitalisme ekonomi dan demokrasi liberal mengalami koreksi diri. John Rawls adalah tokoh yang penting dalam koreksi ini. Ia menekankan bahwa walaupun demokrasi liberal itu mencita-citakan kebebasan individual, namun keadilan sosial dalam distribusi kekayaan harus tetap diperhatikan. Rumusan Rawls ini sesungguhnya telah digariskan dalam Demokrasi Pancasila jauh sebelum Rawls menggagasnya. Sayangnya banyak diantara anak bangsa Indonesia kurang memperhatikannya. Thompson menggarisbawahi upaya Rawls ini:

> "Now there are a number of significant points to make about Rawls's argument. The first is that he clearly comes from a liberal–democratic position, seeking freedom for all, whilst maintaining social justice in the distribution of wealth. What he seeks to do in his thought experiment is to frame a logically coherent framework to support that wish."[33]

Pikiran Rawls itu juga mendapat dukungan dari Peter Singer tentang pentingnya upaya menghapus kemiskinan secara lebih radikal yang ditulis dalam buku *The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty* (Picador 2009)."[34]

Dengan demikian, kapitalisme yang lebih cenderung amoral itu memang harus dijalankan oleh manusia yang bermoral, manusia yang berspiritual. Manusia tidak bisa mengharap ajaran moral dalam diri kapitalisme. Manusia harus membekali ajaran moral dalam dirinya agar kapitalisme dapat berjalan seimbang dengan keluhuran publik. Kapitalisme harus dikendalikan oleh manusia yang berspiritual. Thompson menulis:

> "Aristotle saw it as the responsibility of rulers to enable people to live the good life, and that implied that they should take a moral view of what they were doing. Equally, the social contract approach and utilitarianism both seek to justify forms of government in terms of fairness and protection, which imply a moral view of the nature and

[33] *Ibid.,* 116.

[34] *Ibid.,* 270.

> purpose of political life. By contrast, capitalism in itself is amoral –it is about investment and profits. Whether capitalism should be aligned to specific views about the good life, or fairness, or the way people should be treated, is a secondary but important issue. Capitalism does not provide its own moral structure, unless you are prepared to argue that economic success and profits are themselves a final good to be sought in life. And if you argue that, you also need to take into account the fact that within any competitive environment, one person's success means another person's failure; all cannot win in this race. Globalization is a phenomenon of markets, information and communication, powered by multinational corporations, and based on capitalism. Does that imply that it cannot, or should not, have a moral dimension? If you think it should then it is equally important to recognize that many people are guided in their morality, and establish their personal values, through the influence of religion. Given the global nature of religions, it is therefore important to ask to what extent religion is a factor in the global political equation."[35]

Dari uraian di atas, maka antara demokrasi dan sistem politik Islam yang teodemokratis memiliki perbedaan-perbedaan mendasar. Sebagian pengamat bahkan menyebutkan antara demokrasi dan sistem politik Islam itu dua hal yang berbeda dan tidak mungkin dijembatani. Demokrasi berbasis pada kekuasaan sipil yang sekuler. Sementara sistem poltik Islam berbasis pada *syûrâ* (kekuasaan sipil yang teokratis).[36] *Perbedaan ini terus terlihat hingga sekarang. Satu sisi, masyarakat muslim kontemporer fasih berbicara konsep-konsep kunci istilah politik global Barat seperti demokrasi, kebebasan, HAM, dan persamaan gender, tapi di sisi lain, masyarakat muslim juga masih berpegang pada idiom politik tradisional seperti imâmah* dan kenabian (*nubuwwah*). Maka pemikiran politik Islam itu menurut Crone, diartikulasikan dalam dua bahasa (*bilingual*) yakni Barat dan Islam[37] yang mencerminkan

---

[35] *Ibid.,* 266-7.

[36] Abdelilah Belkeziz, *The State in Contemporary Islamic Thoghut: A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era* (London: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2009), 171-194.

[37] Patricia Crone, "Traditional Political Thought", dalam Gerhard Bowering (ed.), *Islamic Political Thought: An Introduction* (Princeton: Princeton University Press, 2015), 238.

keduanya memang berbeda. Diantara perbedaan mendasar antara demokrasi dan sistem politik Islam adalah: *Pertama,* demokrasi menjadikan rakyat sebagai pemegang kekuasaan tertinggi, sedangkan Islam menjadikan wahyu Tuhan sebagai kekuasaan tertinggi. Rakyat harus tunduk pada ketentuan wahyu. *Kedua,* demokrasi mendasarkan jalannya kekuasaan pada hukum ciptaan manusia, sedangkan Islam mendasarkan pada hukum wahyu. Akal manusia hanya boleh menciptakan hukum dengan berpijak pada wahyu dan tidak boleh menentangnya. *Ketiga,* demokrasi selalu menjadikan suara mayoritas sebagai pemutus dalam musyawarah, teodemokrasi menjadikan wahyu sebagai pemutus. *Keempat,* demokrasi selalu menjunjung tinggi kebebasan setiap warga negara, sedangkan teodemokrasi menjunjung tinggi kebebasan tetapi kebebasan yang tidak melanggar wahyu. *Kelima,* demokrasi memberikan tugas kepada pemimpin terpilih untuk memakmurkan rakyatnya selama di dunia dan tidak ada urusan dengan akherat. Sedangkan teodemokrasi memberikan tugas kepada penguasa untuk memakmurkan rakyatnya baik di dunia maupun di akherat. *Keenam,* demokrasi mewajibkan penguasa untuk bertanggung jawab pada rakyat, sedangkan teodemokrasi mewajibkan penguasa untuk bertanggung jawab pada Tuhan, meskipun secara teknis ketika di dunia ia harus bertanggung jawab pada rakyat juga.

Disamping memiliki perbedaan, antara sistem politik Islam *(teodemokrasi)* dengan demokrasi juga memiliki persamaan-persamaan mendasar. Nilai-nilai filosofis yang potensial untuk menjadi jembatan titik temu adalah kebebasan (*freedom, hurriyah*), persamaan (*equality, musâwah*), musyawarah (*syûrâ, consultation*), dan *bai'ah* (*public consent*, persetujuan publik).[38] Nilai-nilai filosofis ini termanifestasi dalam karakteristik-karakteristik dasar dari kedua sistem politik itu, yakni dijunjungtingginya hukum walaupun standar hukumnya berbeda, adanya pemilu yang bebas walaupun kebebasan dalam teodemokrasi adalah kebebasan dalam batasan wahyu, prinsip transparansi diiringi partisipasi-kontrol yang maksimal dari rakyat, dan adanya jaminan

[38] Forough Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran 1953-2000: From Bâzargân to Soroush* (Leiden: Brill 2001), 20-49.

untuk dilindunginya HAM.[39] Persamaan-persamaan ini dapat dilacak dalam al-Qur`an dan Hadis sebagai sumber utama doktrin Islam.

Prinsip dijunjungtingginya hukum dapat ditemui pada QS an-Nisa`(4): 58, 105,135 dan QS Al-Ma`idah(5): 6 Begitu pentingnya untuk berlaku adil, maka Rasul pernah berpesan:

> "Sesungguhnya orang-orang sebelum kamu binasa karena apabila ada seorang terhormat mencuri mereka membiarkannya, tetapi apabila ada seorang lemah mencuri mereka menghukumnya. Demi Allah seandainya Fatimah binti Muhammad mencuri niscaya aku akan memotong tangannya". (HR. Ahmad).[40]

Ayat-ayat dan hadis di atas dengan jelas menegaskan bahwa supremasi hukum harus ditegakkan oleh para penguasa. Hukum apakah yang harus ditegakkan itu? Di sinilah letak perbedaan antara sistem politik Islam dengan sistem politik demokrasi. Bagi Islam, hukum yang harus ditegakkan adalah hukum Islam, yakni hukum yang bersumber dari al-Qur`an, Hadis, dan ijtihad. Hukum Islam tidak mengenal hukum hasil penalaran murni manusia yang terlepas kaitannya dengan al-Qur`an dan Hadis, apalagi yang bertentangan dengannya. Oleh karena itu, keadilan bagi hukum Islam adalah keadilan yang sesuai dengan acuan al-Qur`an dan Hadis, bukan keadilan dengan ukuran lainnya, seperti rasio, adat, dll. Sebaliknya, bagi demokrasi, hukum yang harus ditegakkan adalah hukum yang oleh rakyat telah disepakati berlakunya melalui wakil-wakilnya di lembaga perwakilan rakyat. Keadilan bagi hukum semacam ini diukur dengan ukuran yang disepakati rakyat. Untuk itu, masing-masing daerah bisa berbeda-beda ukurannya.

Prinsip adanya pemilu yang bebas dapat dijumpai pada anjuran untuk dijunjungtingginya musyawarah *syûrâ*), karena pemilu sesungguhnya adalah perwujudan modern dari musyawarah kolosal untuk

---

39 Nazek Jawad, "Demcracy in Modern Islamic Thoght", *British Journal of Middle Eastearn Studies* (2013), 2-16.

40 Ahmad b. Hanbal, *Musnad al-Imâm Ahmad b. Hanbal*., (Beirut: al-Makatabah al-Islâmî, t.t.), VI: 162.

memilih kepala negara. *Syûrâ* bahkan sangat potensial menjadi agen perubahan bagi masyarakat muslim guna memperbaharui masyaraat sipil dalam memerangi kekuasaan otoriter.[41] Prinsip ini dapat dijumpai pada QS Ali Imran (3):159 dan QS asy-Syura (42): 38.

Begitu pentingnya musyawarah, maka nabi berpesan, *"Hendaklah kamu selesaikan segala urusan kamu dengan musyawarah."*[42] Pada kesempatan lain Nabi bersabda, *"Bermusyawarahlah kamu dengan orang-orang yang memiliki pemikiran tajam (ahl ar-Ra`yi) tentang sesuatu hal dan ikutilah mereka dalam hal itu."*[43] Namun demikian, al-Jâbirî melihat bahwa pesan nabi tersebut hanyalah anjuran bukan kewajiban. Teori politik Islam belum menjadikan syûrâ sebagai sebuah kewajiban yang harus dilaksanakan oleh semua penguasa. Al-Jâbirî menulis:

> "Persoalan *syûrâ* dalam Islam tetap merupakan sebuah anjuran, sebagai sebuah kebajikan bagi penguasa dan tidak pernah menjadi sebuah keharusan atau kewajiban. Oleh karena itu, *syûrâ* merupakan satu hal dan demokrasi merupakan hal lain."[44]

Salah satu kritik yang ditujukan pada sistem demokrasi adalah bahwa demokrasi sangat mengutamakan kuantitas dan mengabaikan kualitas. Oleh karena itu, walaupun seseorang yang kurang cakap, misalnya, asalkan dipilih rakyat, maka ia berhak menjadi pemimpin. Bisa jadi pemilihan didasari oleh faktor *like and dislike* yang tidak rasional. Dengan kata lain, dalam sistem demokrasi, belum tentu pemimpin yang dihasilkan oleh sistem ini otomatis merupakan pemimpin yang terbaik bagi rakyatnya. Belum lagi kalau waktu kampanye dia amat manis, setelah terpilih betul ternyata segala sifat dan janji manis di-

---

[41] Shaheen Amid White, "Advancing *Syûrâ*: A Social Agent for Democratisation", *Islam and Cristian-Muslem Relation* (2019), 1-18.

[42] Dikutip dari M. Jalâl Syarâf dan Ali Abd. al-Mu`thî Muhammad, *al-Fikr as-Siyâsî fî al-Islâm,* (Iskandariyah: Dâr al-Jâmi' at al-Mishriyyah, 1978) , 72.

[43] Dikutip dari Ibn Katsîr, *Mukhtashar Tafsîr Ibn Katsîr,* (Beirut: Dâr al-Qur`ân al-Karîm, 1981), Jilid I: 332.

[44] Al-Jâbirî, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought.,* 125.

buang, karena kemanisan yang pernah ada hanyalah jadi-jadian atau bukan karakter pribadi yang sesungguhnya. Untuk itu, Islam memberikan cara yang lain dari sistem demokrasi ini. Pemimpin yang dipilih haruslah berpijak pada kualitas dan tidak boleh hanya mengandalkan kuantitas. Allah berfirman, *"Sesungguhnya orang yang paling baik untuk kamu pekerjakan adalah orang yang kuat lagi dapat dipercaya (dapat diserahi amanat)* (QS al-Qasas (28): 26). Untuk mempertegas hal ini nabi bersabda:

> "Jika kamu menghilangkan amanat, maka tunggulah masa kehancuran" Sahabat bertanya, "Apa yang dimaksud dengan menghilangkan amanat, nabi? Nabi menjawab, " Jika suatu perkara diserahkan kepada orang yang bukan ahlinya."[45]

Pada kesempatan lain, nabi juga bersabda:

> "Janganlah kamu meminta suatu jabatan pemerintahan, sebab jika jabatan itu diberikan kepadamu atas permintaanmu maka akan berat bagimu untuk mempertanggungjwabkannya. Tapi bila jabatan itu diberikan kepadamu tanpa ada permintaanmu maka kamu akan mendapat kekuatan untuk melaksanakannya. Jika kamu telah diangkat dengan suatu sumpah, kemudian kamu melihat orang lain yang lebih baik untuk menduduki jabatan itu, maka serahkanlah ia kepada orang itu dan lepaskanlah sumpah jabatanmu."[46]

Dengan demikian, jelaslah bahwa Islam tidak mengedepankan kuantitas saja, tapi yang lebih penting adalah kualitas para calon pemimpin, baik kualitas fisik *(skill)* maupun kualitas mental. Barangkali, ada yang beranggapan bahwa bukankah proses pemilihan itu juga sekaligus merupakan proses seleksi kualitas calon oleh para pemilih? Hal demikian memang betul apabila para pemilih terdiri dari masyarakat terdidik (*educated people*) yang dalam menentukan pilihannya mampu berpikir secara rasional, seperti melihat program kerja dan

---

[45] Dikutip dari Abdul Karîm Zaidân, "Individu dan Negara menurut Pandangan Islam", dalam Hamidullah, dkk., *Politik Islam, Konsepsi dan Dokumentasi,* terj. Jamaluddin Kafie, dkk (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1987), 170.

[46] Ahmad b. Hanbal, *Musnad,* V: 62-3.

kecakapan sang calon. Dalam masyarakat seperti ini tercapainya keunggulan kuantitas suara pemilih itu otomatis juga menunjukkan keunggulan kualitas terpilih. Tapi hal inipun bukan berarti tanpa resiko. Bukankah program kerja itu sesuatu yang masih abstrak dan belum dibuktikan? Dan bukankah kecakapan sang calonpun belum tentu dapat dilihat semua rakyat secara akurat, karena bisa jadi hanyalah rekayasa menjelang kampanye saja? Disamping itu, bukankah pada kenyataannya belum semua rakyat mampu memilih secara rasional, seperti yang terjadi di Indonesia dan negara berkembang lainnya? Bukankah kebanyakan pemilih justru lebih didorong oleh pertimbangan emosional?[47]

Prinsip transparansi, partisipasi efektif rakyat dan kontrol yang maksimal dari rakyat dapat dijumpai pada QS asy-Syuara` (26):150-2; QS an-Nisa` (4): 59; dan QS Ali Imran (3):118. Selain ayat-ayat itu, prinsip ini juga terdapat dalam hadis berikut:

> "Barang siapa di antara kamu melihat kemunkaran, maka hendaklah ia mengubahnya dengan tangannya, jika ia tidak mampu, maka dengan lisannya, dan jika tidak mampu juga, maka dengan hatinya. Yang demikian itu adalah selemah-lemahnya iman" (HR Ahmad).[48]

Hadis lain mengatakan:

> "Sesungguhnya Allah meridlai bagi kamu tiga hal: bahwa hendaklah kamu menyembah-Nya dan janganlah menyekutukan-Nya, bahwa kamu berpegang pada tali Allah dan janganlah kamu terpecah

---

[47] Untuk kasus pemilihan umum di Jawa, disertasi Afan Gafar menunjukkan bahwa para pemilih di Jawa --pulau yang tergolong paling maju di Indonesia-- kebanyakan masih menggunakan pertimbangan emosional terhadap tokoh tertentu seperti tokoh agama dan tokoh masyarakat dari pada pertimbangan yang lebih rasional. Bila di Jawa saja demikian, di luar pulau Jawa kemungkinan adanya pertimbangan rasional dalam proses pemilihan bisa dikatakan lebih kecil. Lihat: Afan Gaffar, *Javanese Voters: A Case Study of Election Under A Hegemonic Party Sistem* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992), 184-5.

[48] *Ibid.,* III:20.

belah, dan bahwa kamu memberi nasehat (kritik) terhadap para pemimpinmu". (HR. Muslim).[49]

Hadis lain menegaskan lagi bahwa:

"Ada tiga hal yang tidak membuat dengki hati seorang muslim: amal yang ihlas karena Allah, menasehati para pemimpin dan mendatangi jama'ah kaum muslimin, karena pertolongan mengalir dari pihak mereka". (HR. para ahli Sunan).[50]

Pemimpin yang baik harus didukung oleh para rakyat. Dengan demikian rakyat dapat berpartisipasi secara aktif dalam kehidupan bernegara. Inilah yang dinyatakan oleh Rasulullah:

"Wajib atas seorang muslim mendengarkan dan mentaati perintah pemimpin, baik yang disenangi maupun yang tidak, kecuali jika ia diperintah untuk melakukan maksiat" (HR. Bukhari).[51]

Rasul pernah bersabda:

"Akan datang kepadamu sesudahku para penguasa, penguasa yang baik akan memerintah kamu dengan kebaikannya dan penguasa yang jahat akan memerintah kamu dengan kejahatannya, maka dengarkan dan taati segala yang sesuai dengan kebenaran. Jika mereka berbuat baik, maka itu untuk kamu dan mereka, tapi jika mereka berbuat jahat, maka akibatnya untuk kamu dan mereka bertanggung jawab atasnya." (Hadis yang bersumber dari Abu Hurairah).[52]

Pada kesempatan lain, Rasul juga bersabda:

"Tiap-tiap kamu adalah pemimpin dan bertanggung jawab terhadap yang dipimpinnya, seorang kepala negara yang memimpin rakyat bertanggung jawab atas mereka, dan seorang laki-laki adalah

---

[49] Dikutip dari Ibn Taimiyah, *as-Siyâsah asy-Syar'iyyah fî Ishlâḥ ar-Râ'î wa ar-Ra'iyyât* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), 139.

[50] Ahmad b. Hanbal, *Musnad*, V:183.

[51] Al-Bukhârî, *Shaḥîḥ al-Bukhârî*, Jld. III, Jz. IX: 78.

[52] Dikutip dari al-Mawardi, *al-Aḥkâm as-Sulthâniyah*.

pemimpin penghuni rumahnya dan bertanggung jawab atas mereka" (Muttafaq Alaih).[53]

"Pemimpin-pemimpin kamu yang baik adalah pemimpin-pemimpin yang mencintai mereka (rakyat) dan mereka mencintai kamu, mereka mendoakan kamu dan kamu mendoakan mereka. Sedangkan pemimpin-pemimpin kamu yang tidak baik adalah para pemimpin yang kamu benci dan mereka membenci kamu, kamu melaknat mereka dan mereka melaknat kamu" (HR.Ahmad).[54]

Bahkan menurut Nabi:

"Akan datang kepada kamu pemimpin-pemimpin yang memerintahkan kamu untuk melakukan sesuatu padahal mereka tidak melaksanakannya, barangsiapa yang membenarkan kedustaan mereka itu dan membantu kezaliman mereka, maka ia tidak termasuk golonganku dan aku tidak termasuk golongannya". (HR:Ahmad).[55]

Jaminan untuk dilindunginya HAM, sangat banyak kita jumpai dalam al-Qur`an maupun Hadis. Diantaranya:

a. Hak untuk hidup (QS; Al-Isra` (17): 33).
b. Hak atas milik pribadi dan mencari nafkah (QS: al-Baqarah (2):188; QS: an-Nisa`: 29; QS: an-Nisa` (4): 32; QS: Jum`ah (62): 10.
c. Hak untuk diperlakukan sama di depan hukum (QS: an-Nisa` (4): 58); QS: asy-Syura (42): 41; Sabda nabi:

"Sesungguhnya orang-orang sebelum kamu sebelum kamu binasa karena apabila ada seorang terhormat mencuri mereka membiarkannya, dan tetapi apabila ada seorang lemah mencuri mereka menghukumnya. Demi Allah seandainya Fatimah binti Muhammad mencduri niscaya aku akan potong tangannya". (HR. Ahmad).[56]

---

[53] Ahmad b. Hanbal, *Musnad*, jilid II 5-54.

[54] *Ibid*., VI:24.

[55] *Ibid*., II: 90.

[56] *Ibid.,* VI: 162.

d. Kebebasan beragama (QS: al-Baqarah (2): 256; QS: al-An`am (6): 108; QS: Yunus (10):99; QS: al-Ankabut (26): 46; QS: Mumtahanah (60): 8.
e. Hak kebebasan berpendapat asal dalam koridor kebaikan (QS: an-Nisa (4): 59; QS: Ali Imran (3): 104; QS: al-'Ashr (103):1-3.

Dari uraian di atas, dapatlah dikatakan bahwa pada dasarnya antara demokrasi dan teodemokrasi yang ditawarkan Islam, memang dua sistem politik yang secara internal berbeda. Keduanya tidak bisa dipaksa untuk sama secara keseluruhan. Namun demikian, antara keduanya memang terdapat prinsip-prinsip yang bisa disamakan. Hal ini bisa dimaklumi, karena Islam sesungguhnya adalah agama yang tidak pernah melawan hati nurani dan akal sehat. Maka dari itu, ketika masyarakat Barat berpikir dengan hati nurani dan akal sehat dalam mengatasi kekacauan yang mereka alami di masa lalu, sehingga menemukan konsep demokrasi, maka tidak aneh bila konsep itu terdapat kesamaan dengan prinsip Islam. Hanya saja perlu diungkapkan secara objektif bahwa karena sumber dari kedua konsep sistem politik itu berbeda, teodemokrasi ditelorkan oleh wahyu dan demokrasi oleh akal, maka perbedaan sumber ini dengan sendirinya membawa perbedaan antara keduanya. Secara tegas, Khaled Abou el-Fadhl membedakan antara demokrasi dan tatanan politik Islam. Ia menulis:

> "Saya tidak menolak demokrasi, tapi bagi saya Islam –bukan demokrasi—adalah tujuan segalanya. Saya, dan banyak generasi saya, percaya bahwa yang prioritas adalah menghidupkan kembali tatanan Islam dan yang lain pasti ikut. Kita berasumsi bahwa tatanan Islam pasti akan melahirkan keadilan, kejujuran, dan termasuk demokrasi. Bahkan dalam pandangan saya, yang prioritas adalah memproklamasikan kembali sebuah tatanan yang dicontohkan setelah pencapaian nabi lebih dari seribu empat ratus tahun yang lalu di Kota Madinah. Dengan melihat ke belakang, perbedaan antara ayah saya dan saya adalah bahwa dia percaya pada solusi demokrasi sementara saya percaya pada sebuah mimpi Islam."[57]

[57] Khaled Abou El Fadhl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Maryland: Rowman and Littlefield, 2014), 6-7.

B. Spriritualisasi Demokrasi dalam Konteks Modern

Dalam hal aplikasinya, demokrasi dan teodemokrasi merupakan dua buah sistem politik yang belum teruji secara seimbang. Oleh karena itu, kita tidak bisa memilih satu lebih baik dari yang lain. Bukankah sistem teodemokrasi itu, praktis hanya dijalankan oleh umat Islam di masa *al-khulafâ` ar-Râsyidûn* kurang dari setengah abad saja (sejak 1 H hingga berdirinya Bani Umayyah pada tahun 41 H) dan setelah itu –meminjam istilah Nur Cholish Madjid—sistem politik Islam dibajak oleh sistem kerajaan (*monarchi*)? Sedangkan demokrasi telah secara jatuh bangun diuji coba sejak abad ke-17 hingga sekarang abad ke-21. Oleh karena itu, wajar apabila demokrasi pada saat ini bisa tampil secara lebih canggih dan meyakinkan, karena proses-proses dinamisasi dan perbaikan selama tiga abad lebih yang telah dijalaninya. Seandainya, teodemokrasi dapat diujicoba sehingga menjalani proses sedemikian rupa, tentu dia bisa tampil paling tidak seimbang dengan sistem demokrasi sekarang.

Disamping itu, yang lebih pokok lagi adalah lemahnya kekuatan riil politik umat Islam. Sudah menjadi pengetahuan umum bahwa kekuatan politik tidak bisa dipisahkan dari kekuatan ekonomi dan peradaban secara umum. Oleh karena itu, begitu peradaban Islam hancur dengan ditandai oleh jatuhnya Bagdad ke tangan tentara Mongol (1258), maka habislah sudah supremasi peradaban Islam. Dengan demikian tamat sudah riwayat kejayaan politik Islam, yang memang sudah sejak wafatnya Ali b. Abi Talib (41 H/ 661M) mengalami pembajakan yang serius.[58] Begitu lemahnya kekuatan politik umat Islam saat ini amat menyulitkannya untuk membuatnya bangkit kembali. Sementara umat Islam bergerak untuk mengejar ketertinggalannya, pada saat yang sama peradaban Barat melaju dengan semakin cepat sambil di sana sini mengebiri kekuatan umat Islam. Bahkan jauh-jauh hari sebelum Islam bangkit, sudah ada *warning* dari Huntington bahwa Is-

[58] Nur Cholis Madjid, "Islam dan Politik: Suatu Tinjauan atas Prinsip-prinsip Hukum dan Keadilan," dalam Journal PARAMADINA, vol I, no. I, Juli-Desember 1998, 49

lamlah ancaman bagi Barat. Maka Barat semakin curiga pada umat Islam, dan umat Islam semakin *minder* dengan ketertinggalannya.

Oleh karena faktor-faktor ketidakmampuan itulah, maka umat Islam dengan sadar melepaskan keinginannya untuk mewujudkan sistem politik ideal dan cukup berpuas diri dengan demokrasi. Dan kebetulan, demokrasi tidak bertentangan secara total dengan apa yang dikehendaki Islam. Prinsip-prinsip politik yang ditawarkan oleh Islam ternyata dapat diwujudkan oleh demokrasi. Itulah makanya, pada beberapa negara, Islam dan muslim bisa bersahabat dengan demokrasi bahkan mendukung demokrasi liberal seperti dibuktikan oleh Robert A. Dowd.[59]

Namun, dapatlah dikatakan bahwa antara demokrasi dan sistem politik yang dikehendaki oleh Islam sesungguhnya tidak bisa dianggap relevan secara total. Ada unsur-unsur dasar yang tidak bisa didamaikan, yakni; *Pertama,* demokrasi menjadikan rakyat sebagai pemegang kekuasaan tertinggi, sedangkan Islam menjadikan wahyu Tuhan sebagai pemegang kekuasaan tertinggi. Rakyat harus tunduk pada ketentuan wahyu. *Kedua,* demokrasi mendasarkan jalannya kekuasaan pada hukum ciptaan manusia, sedangkan Islam mendasarkan pada hukum wahyu. Akal manusia hanya boleh menciptakan hukum dengan berpijak pada wahyu dan tidak boleh menentangnya. *Ketiga,* demokrasi selalu menjadikan suara mayoritas sebagai pemutus dalam musyawarah, teodemokrasi menjadikan wahyu sebagai pemutus. *Keempat,* demokrasi selalu menjunjung tinggi kebebasan setiap warga negara, sedangkan teodemokrasi menjunjung tinggi kebebasan tetapi kebebasan yang tidak melanggar wahyu. *Kelima,* demokrasi memberikan tugas kepada pemimpin terpilih untuk memakmurkan rakyatnya selama di dunia dan tidak ada urusan dengan akherat. Sedangkan teodemokrasi memberikan tugas kepada penguasa untuk memakmurkan rakyatnya baik di dunia maupun di akherat. *Keenam,* demokrasi mewajibkan penguasa untuk bertanggung jawab pada rakyat, sedangkan teodemokrasi mewajibkan penguasa untuk bertanggung jawab pada Tuhan,

[59] Robert A. Dowd, *Christianity, Islam, and Liberal Democracy* (New York: Oxford University Pres, 2015), 1-19.

meskipun secara teknis ketika di dunia ia harus bertanggung jawab pada rakyat juga.

Disamping terdapat unsur-unsur yang berbeda, antara demokrasi dan sistem politik yang dikehendaki oleh Islam, terdapat unsur-unsur yang relevan. Unsur-unsur itu diantaranya: dijunjungtinginya hukum walaupun standar hukumnya berbeda, adanya pemilu yang bebas walaupun kebebasan dalam teodemokrasi (sistem politik Islam) adalah kebebasan dalam batasan wahyu, prinsip transparansi diiringi partisipasi-kontrol yang maksimal dari rakyat, dan adanya jaminan untuk dilindunginya HAM.

Walaupun demokrasi bukan bentuk pemerintahan yang ideal menurut Islam, namun terdapat jiwa ajaran Islam yang telah diadopsi oleh demokrasi seperti prinsip *syura*, penegakan hukum, dan ketaatan pada etika. Ketiganya merupakan jiwa syariat yang statis, sementara demokrasi merupakan bentuk kontemporer dari jiwa yang statis itu. Bentuk itu sudah semestinya dinamis sesuai dengan kebutuhan zaman. Dengan demikian, hubungan Islam dan demokrasi merupakan hubungan yang unik. Hubungan itu ibarat hubungan antara jiwa dan bentuk badan. Jiwa haruslah statis, sementara bentuk badan boleh dinamis.

Mengaplikasikan teodemokrasi dalam konteks modern masih menjadi problem yang rumit. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor. *Pertama,* teodemokrasi merupakan sebuah konsep politik yang digali secara deduktif dari al-Qur'an. Aplikasi di lapangan atas konsep itu belum teruji secara cukup sehingga belum dijumpai pola yang baku. Dengan demikian, teodemokrasi itu lebih tepat dianggap sebagai konsep etis dalam politik daripada konsep praktis dalam politik. Konsekuensinya adalah umat Islam bisa memilih konsep praktis politik bentuk apapun asal dilandasi oleh etika teodemokrasi. *Kedua,* ilmu politik berbeda dengan filsafat politik. Ilmu politik berbicara tentang apa yang terjadi sementara filsafat politik berbicara tentang apa yang seharusnya. Ilmu politik dibangun dari riset-riset induktif yang empiris. Sementara filsafat politik dibangun dari riset deduktif yang idealistik. Berangkat dari perbedaan ini, maka menjadikan konsep

teodemokratis sebagai konsep ilmu politik tidaklah cukup. Bila konsep itu merujuk pada praktik politik *al-khulafâ' ar râsyidûn* juga tidak cukup. Mengapa? Munawir Syadzali menjelaskan:

> "Kajian tentang kehidupan bernegara umat Islam semasa *al-khulafâ' al-râsyidûn,* telah memperlihatkan beberapa realitas seperti berikut: Dalam periode tersebut tidak terdapat satu pola baku dan seragam tentang cara pengangkatan khalifah atau kepala negara….Sementara itu, prosedur atau cara melakukan koreksi terhadap khalifah atau kepala negara secara damai belum terlembagakan. Tiga dari mereka mati terbunuh. …Gambaran indah tentang kehidupan politik pada masa *al-khulafâ' ar-râsyidîn* yang dilukiskan oleh sementara pemikir Islam, ternyata tidak ditopang oleh fakta-fakta sejarah, terutama sejak tahun-tahun terakhir Khalifah Usman…Dengan realitas tersebut di atas kiranya tidak banyak hal yang dapat kita teladani dari periode itu…."[60]
>
> "…perkembangan peradaban sudah sedemikian jauh sehingga umat Islam sekarang ini mampu mengatur kehidupan kenegaraannya dengan cara yang lebih sempurna daripada cara yang ditempuh oleh para pendahulu kita hampir empat belas abad yang lalu."[61]

Atas dasar nalar yang menempatkan konsep teo-demokrasi sebagai konsep etis dalam ranah filsafat politik bukan ilmu politik, maka pelaksanaan prinsip teo-demokrasi dalam dunia riil politik akan lebih mudah. Pelaksanaan prinsip teodemokrasi dalam dunia politik modern yang riil merupakan bentuk dari spiritualisasi demokrasi. Prinsip-prinsip teodemokrasi bisa dimasukkan dalam sistem politik apapun termasuk monarki dan demokrasi. Seorang, raja, presiden, perdana menteri, harus dianggap menjalankan teo-demokrasi jika dalam dirinya terdapat nilai-nilai spiritual yang dijunjung tinggi. Nilai-nilai tersebut merupakan kristalisasi dari prinsip teodemokrasi yang diadaptasikan dengan dunia politik yang riil. Terdapat tujuh buah nilai yang penting dalam teodemokrasi. Nilai-nilai tersebut adalah:

1. Keyakinan bahwa kekuasaan berasal dari Tuhan dan Tuhan akan memberikannya pada orang yang beriman dan beramal salih.

---

[60] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tatanegara*…, 233-4.

[61] *Ibid.,* 207-8.

2. Keyakinan bahwa kekuasaan dari Tuhan itu belum memiliki kekuatan formal kecuali bila sudah mendapatkan dukungan dari rakyat dalam bentuk *bai`at*.
3. Pemahaman bahwa kekuasaan yang sudah mendapatkan kekuatan formal harus dijalankan dengan berpedoman pada hukum Allah (al-Qur`an dan Hadis).
4. Keyakinan bahwa berdasarkan hukum Allah, penguasa bertugas memakmurkan rakyatnya baik di dunia ini maupun di akherat kelak.
5. Keyakinan bahwa cara mencapai dua macam kemakmuran itu adalah dengan menjalankan kekuasaannya berdasarkan hukum-hukum Allah (al-Qur`an dan Hadis) secara arif dan bijaksana.
6. Keyakinan bahwa secara garis besar hukum-hukum Allah itu mengharuskan para pemegang kekuasaan untuk menjunjung tinggi asas amanah, asas keadilan (keselarasan), asas musyawarah dengan referensi al-Qur`an dan Sunnah.
7. Keyakinan bahwa para rakyat diwajibkan mentaati penguasanya selama penguasa memegang prinsip-prinsip tersebut.

Pelaksanaan tujuh buah prinsip itu dalam konteks negara modern merupakan bentuk pelaksanaan spiritualisasi demokrasi. Melalui Pancasila, Indonesia telah menjalankan spiritualisasi demokrasi. Tujuh buah prinsip itu secara substansial tidak bertentangan dengan Pancasila. Penyesuaian-penyesuaian teknis masih perlu dibutuhkan agar teodemokrasi bisa berjalan dalam koridor demokrasi Pancasila.

C. Demokrasi Pancasila: Sebuah Model Spiritualisasi Demokrasi

Demokrasi di Barat dibangun atas dasar individualisme yang berkembang menjadi kapitalisme. Demokrasi yang demikian itu bernama demokrasi liberal. Demokrasi liberal di Barat melahirkan konflik antara kelas pemilik modal dengan kelas pekerja dalam konteks indusrialisasi. Konflik itu kemudian melebar ke luar dunia Barat hingga

melahirkan kolonialisme di Asia, Afrika, dan Amerika Latin.[62] Lawan demokrasi liberal adalah sosio-demokrasi yang berpijak pada kolektivisme (sosialisme). Gerakan ini muncul sejak 1830 ditandai dengan munculnya tawaran konsep perlawanan kelas pekerja dari seorang Yahudi Jerman, Karl Marx (1818-1883).[63]

Demokrasi di Indonesia bukanlah demokrasi liberal juga bukan sosio-demokrasi, melainkan demokrasi Pancasila. Ide-ide sosio-demokrasi bisa diterima sepanjang tidak menuhankan benda (materialism) dan tidak menafikan Tuhan (ateisme). HOS Tjokroaminoto menyebut sosialisme semacam itu sebagai sosialisme Islam.[64] Demokrasi Pancasila merupakan demokrasi yang digali dari jati-diri bangsa sendiri yakni asas kekeluargaan. Manifestasi dari asas kekeluargaan itu adalah musyawarah untuk mufakat. Bung Hatta merupakan tokoh paling nyaring dalam menyuarakan demokrasi Pancasila ini. Menurutnya, musyawarah mufakat mencegah demokrasi dari dominasi perseorangan atau golongan tertentu dalam pengambilan keputusan seperti dominasi pemilik modal. Musyawarah mufakat juga penting guna menjamin keputusan agar selalu berorientasi pada kepentingan umum dan keadilan sosial.[65] Oleh karena itu, esensi demokrasi musyawarah ini bukan terletak pada voting tapi lebih pada prosedur pengambilan keputusan secara terbuka berbasis pada prinsip kolektif kolegial. Menurut Bung Hatta, bila keputusan mufakat bulat sulit dicapai, maka demokrasi Pancasila baru boleh menggunakan cara voting.[66]

Demokrasi Pancasila merupakan contoh terbaik spiritualisasi demokrasi dalam konteks modern. Demokrasi Pancasila menganut pemahaman bahwa al-Qur'an memberikan panduan umum tentang penyelenggaraan negara. Rincian teknisnya diserahkan pada akal manusia untuk menentukannya. Allah berfirman: "…karena itu, maaf-

---

[62] Yudi Latif, *Negara Paripurna, Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila,* cet. Ke-5 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2015), 397.

[63] *Ibid.,* 396.

[64] *Ibid.,* 516.

[65] *Ibid.,* 415.

[66] *Ibid.,* 478.

kanlah mereka. Mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan keduniaan…" (QS Ali Imran: 159). "Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka…" (QS Asy-Syûrâ: 38).

Persoalan teknis penyelenggaraan negara inilah yang kemudian menjadikan negara-negara yang mayoritas penduduknya muslim berbeda-beda dalam menentukan pilihan. Banyak tragedi dalam ijtihad kenegaraan ini di dunia muslim. Salah satunya adalah Pakistan. Benazir Bhutto (54 tahun), salah satu calon pemimpin negeri Muslim Pakistan yang memperjuangkan demokrasi di negerinya terbunuh. Peristiwa Kamis, 27 Desember 2007 di Rawalpindi itu membuktikan bahwa menjadi negeri muslim sekaligus negeri demokratis memang tidak mudah. Diantara lebih dari 40 negeri muslim merdeka ternyata hanya Mali di Afrika dan Indonesia yang mampu mempraktikkan demokrasi. Negara-negara Arab terbukti lemah dalam implementasi demokrasi.[67] Itulah makanya, IAPC (*International Association of Political Consultant*) memberikan penghargaan *The Democracy Medal Award* kepada Bangsa Indonesia pada tanggal 12 Nopember 2007 di Nusa Dua Bali. Indikator yang dipergunakan IAPC sangat jelas yakni prestasi bangsa Indonesia yang mayoritas muslim namun mampu menyelenggarakan pemilu secara sukses pada tahun 2004. Penghargaan itu cukup membanggakan karena selain penghargaan itu baru pertama kalinya diberikan kepada sebuah bangsa, juga menunjukkan bahwa muslim Indonesia jelas lebih maju dari bangsa muslim lain hal kemampuan mengompromikan antara prinsip demokrasi dan ajaran Islam. Salah satu faktor pentingnya adalah besarnya peran kalangan Islam moderat di Indonesia dan kecilnya jumlah dan peran Islam ekstrem.[68]

---

[67] Roberto Aliboni and Laura Guazzone, "Democracy in the Arab Countries and The West," *Mediterranean Politics* 9: 1 (2004), 82-93.

[68] David Ingram, "How Secular Should Democracy Be?", *A Cross-Disciplinary Study of Catholicism and Islam in Promoting Public Reason, Politics, Religion, and Ideology* 15: 3 (2014), 380-400.

Muslim Indonesia cukup cepat dan cerdas dalam mengambil kesimpulan bahwa demokrasi adalah aplikasi historis terbaik atas prinsip *Syûrâ* yang disebut oleh QS asy-Syura: 38 dan QS Ali Imran: 159. Demokrasi, seperti kata Muhammad Syahrûr, merupakan teknik kolosal terbaik dalam pelaksanaan *Syûrâ*.[69] Demokrasi mengandung nilai kebaikan mencapai kebaikan tidak harus meninggalkan Islam.[70] Demokrasi mensyaratkan public reason. Islam juga mensyaratakannya sebagaimana termanifestasi dalam prinsip *syûrâ.[71] Dalam konteks modern, mempertentangkan antara Islam yang berakar dari Timur (Tengah) dan Demokrasi yang berakar dari Barat memang sudah tidak relevan lagi. Demokrasi telah menjadi prestasi bersama makhluk manusia di bumi.*

Prestasi bangsa Indonesia dalam berdemokrasi membuat mata para pengamat politik Barat terkesima.[72] Bagaimana mungkin doktrin Islam seperti *ummah, ad-dîn wa ad-daulah,* dan Islam solusi semua masalah yang selama ini diduga kuat bertabrakan dengan prinsip demokrasi sebagaimana dipentaskan banyak negara muslim, mampu dibalik oleh muslim Indonesia menjadi unsur yang bersahabat dengan demokrasi. Para pengamat seperti Samuel Huntington (Harvard), Bernard Lewis (Princeton), dan Elie Kedourie yang selama ini meyakini bahwa Islam dan demokrasi sulit bertemu mendapatkan bantahan dari muslim Indonesia.

Walaupun demokrasi bangsa Indonesia semakin maju, namun masih ada yang masih perlu ditingkatkan yakni pada aspek kuali-

---

[69] Muhammad Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyah Mu'âshirah fî ad-Dawlah wa al-Mujtama',* cet. 1 (Damaskus: al-Ahâlî lî ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1996), 142, 148, dan 188; Muhammad Syahrûr, Nahw Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî (Damaskus: al-Ahâlî lî ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 2000), 210.

[70] Khaled Abou el-Fadhl, *Islam and the Challenge of Democracy* {Princeton: Princeton University Press, 2004), 5.

[71] Raja Bahlul, "Toward an Islamic Conception of Democracy: Islam and the Notion of Public reason", *Critical Middle Eastearn Studies* 12:1 (2003), 43-60.

[72] Paruedee Nguitragool, "Indonesia's Sense of Self, the West, and Democracy: An Ontological Securiry Perspektif," *Contemporary Politics* (2020), 1-20.

tasnya.[73] Hingga hari ini, demokrasi bangsa Indonesia masih menyisakan ironi. Walaupun tidak bisa dikategorikan sebagai negara yang memiliki demokrasi palsu,[74] demokrasi Indonesia masih belum sepenuhnya mampu memenuhi kriteria demokrasi yang diimpikan para pendiri bangsa. Mohammad Hatta menyatakan bahwa demokrasi yang berjalan di Indonesia bukanlah demokrasi liberal namun demokrasi Pancasila. Apakah demokrasi Pancasila itu? Bung Hatta menulis:

> "Demokrasi dalam sistem Pancasila bukanlah demokrasi–demokrasian atau demokrasi sebagai topeng belaka. Ia adalah demokrasi yang harus diberkati oleh TYME, sila pertama yang memimpin seluruh cita-cita kenegaraan kita….Demokrasi kita harus dijalankan dengan perbuatan yang berdasarkan kebenaran, keadilan, kejujuran, kebaikan, persaudaraan, dan perikemanusiaan. Syarat utama untuk melaksanakan ini –yang juga berlaku bagi segala demokrasi --ialah adanya keinsafan tentang tanggungjawab dan toleransi dan persediaan hati melaksanakan prinsip *the right man in the right place*…."[75]

Bung Hatta menegaskan bahwa:

> "Kerakyatan yang dianut oleh bangsa Indonesia bukanlah kerakyatan yang mencari suara terbanyak saja, tetapi kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan. Dibawah pengaruh dasar Ketuhanan YME serta dasar kemanusiaan yang adil dan beradab, kerakyatan yang akan dilaksanakan itu hendaklah berjalan di atas kebenaran, keadilan, kebaikan, kejujuran, kesucian, dan keindahan…"[76]

---

[73] Louay Abdulbaki, "Democratization in Indonesia: From Transition to Consolidation", *Asian Journal of Political Science* 16: 2 (2008), 151-172.

[74] Frederic Volpi, "Pseudo-democracy in the Muslim World", *Third World Quarterly* 2004 25: 6 (2004), 1061-1078.

[75] Tulisan ini ditulis Bung Hatta pada tahun 1960 dengan judul "Demokrasi Kita" yang terbitkan dalam majalah *Pandji Masyarakat* yang kemudian dibredel Bung Karno. Tulisan itu diterbitkan lagi oleh majalah yang sama pada taun 1966. Kutipan di atas dikutip dari buku Muhammad Hatta, *Muhammad Hatta: Politik, Kebangsaan, Ekonomi*, Ed. Nina Pane (Jakarta: Kompas, 2015), 287-8.

[76] Tulisan ini disampaikan oleh Muhammad Hatta dalam pidato peringatan lahirnya Pancasila di Gedung Kebangkitan Nasional, Jakarta, tanggal 1 Juni 1977 (tiga tahun

Bangsa Indonesia sekarang sedang menghadapi ujian bagaimana menciptakan praktik demokrasi yang makin lama makin substantif, makin esensial.[77] Bangsa Indonesia sedang menghadapi iming-iming "demokrasi domba", yaitu yang terpilih adalah yang punya otot besar (dana besar [entah dari mana sumbernya], penguasaan media yang tanpa batas) untuk meng-*gapruk* dan merebut kekuasaan. Apakah demokrasi domba bisa menghasilkan pemimpin yang paling baik dan paling bijak diantara para calon? Saya sangat ragu. Kalau domba yang memilih pemimpin, pasti yang dipilih domba juga, bukan kijang, bukan pula kancil. Ciri-ciri demokrasi domba adalah pengabaian pada hal yang esensial. Demokrasi domba hanya memilih pemimpin berdasarkan suara terbanyak, uang, kaos, pencitraan, serangan fajar, dan *tetek bengek* yang bukan isi, bukan kualitas. Kalau sudah begitu, maka cita-cita yang agung hanya diserahkan pada pemimpin yang kerdil. Mengapa ini bisa terjadi? Ini terjadi karena 3 hal:

1. Jumlah suara yang kerdil terlalu banyak.
2. Terlalu banyak orang pintar yang menentukan pilihan secara kerdil (terpesona dengan uang "*thuk*" atau terbuai oleh iming-iming jangka pendek.
3. Terlalu banyak orang besar yang mestinya bertindak layaknya orang mulia tapi ia memilih perilaku yang kerdil.

Dalam situasi inilah peran generasi baru Indonesia dituntut untuk mengubah keadaan. Ia harus memenuhi panggilan jiwanya yang murni untuk menjadi penggerak masyarakat agar menjauhi praktik demokrasi domba menuju demokrasi substantif. Para pendiri negara Indonesia menggariskan bahwa pemimpin haruslah yang paling bijak, paling saleh. Demokrasi harus menjadi cara untuk memilih pemimpin yang penuh hikmah sebagaimana tercantum dalam Pancasila sila ke-4. Inilah tugas generasi muda Indonesia pascareformasi.

---

sebelum wafat). Dikutip dari Muhammad Hatta, *Muhammad Hatta: Politik, Kebangsaan, Ekonomi*, Ed. Nina Pane (Jakarta: Kompas, 2015), 328.

[77] Robert W. Hefner, Shari'a Poltics and Indonesian Democracy, *The Review of Faith and International Law Affairs* 10: 4 (2012), 61-69.

Kebutuhan terhadap sistem demokrasi jalan tengah ini ternyata juga menjadi kebutuhan bangsa-bangsa muslim di dunia. Michael D. Driessen telah membuktikan bahwa bangsa-bangsa muslim di dunia tidak suka dengan otoritarianisme keagamaan. Mayoritas bangsa muslim di dunia lebih memilih demokrasi jalan tengah. Demokrasi semacam ini lebih menjanjikan untuk memberikan para pemimpin politik yang saleh dan bijaksana.[78]

Peristiwa-peristiwa penting yang terjadi di negeri ini pascareformasi semakin menegaskan bahwa negeri ini sesungguhnya butuh orang yang bijaksana alias orang yang berperilaku benar (Jawa: *bener*), baik, dan indah. Saya sangat khawatir bila anak cucu Bangsa Indonesia nanti bertanya: Bagaimana bisa terjadi, negeri yang subur *kok* di dalamnya banyak rakyat yang miskin? Bagaimana mungkin, negeri yang bagaikan zamrud khatulistiwa tapi rakyatnya hidup merana? Sebagai orang tua, warga bangsa harus menjelaskan pada mereka dengan tepat. Kesalahan yang terjadi di negeri ini bukan karena tidak ada orang pintar, tapi begitu sedikitnya orang bijaksana yang ikut mengendalikan negeri ini.

Sila keempat sesungguhnya mampu membimbing sistem kepemimpinan bangsa Indonesia. Sila inilah mestinya yang menjiwai UUD 1945 hasil amandemen sekalipun. Sila itu berbunyi kerakyatan yang dipimpin oleh hikmah/kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan. Pernahkah Bangsa Indonesia merenungkan apa yang dimaksud kerakyatan yang dipimpin oleh hikmah/kebijaksanaan itu? Dalam *at-Ta'rîfât* karya al-Jurjani disebutkan bahwa: Hikmah adalah ilmu tempat mencari hakikat sesuatu pada alam kenyataan sebatas kemampuan manusia.[79] Dalam al-Qur'an kata *hikmah* diulang sebanyak 19 kali. Karena kata hikmah banyak disebut dalam Alquran, salah satu kitab suci samawi yang diakui keasliannya itu, maka ahli tafsir pun banyak berbicara tentang satu kata ini. Bagi mereka kata hikmah mengandung berbagai pengertian. Kata itu terkadang dipahami seba-

[78] Michael D. Dressen, "Sources of Muslim Democracy: The Supplay and Demand of Religious Policies in the Muslim World," *Democratization* (2017), 1-21.

[79] Al-Jurjânî, *at-Ta'rîfât* (Singapura: al-Haramain, t.t.), 91.

gai kisah umat terdahulu yang mengandung pelajaran seperti dalam al-Baqarah: 251, sifat kenabian (Ali Imron: 81, al-Baqarah: 231, 251, an-Nisa': 54, Zukhruf: 63), perkataan yang tegas dan benar (an-Nahl: 125), tata krama pergaulan (al-Isra': 39), sunnah nabi (al-Ahzab: 34, al-Baqarah: 129, Ali Imron: 164, al-Jum'ah: 2, al-Baqarah: 151), atau kepahaman pada Alquran dan sunnah (al-Baqarah: 269).

Dalam konteks kepemimpinan, maka kata hikmah lebih tepat bila diartikan sebagai sifat kenabian (*an-nubuwwah*). Ibn Katsir secara tegas mengatakan bahwa kata *hikmah* dalam QS al-Baqarah 251 itu berarti sifat kenabian. Ia menyitir firman Allah yang artinya: "Sebagaimana (kami telah menyempurnakan nikmat Kami kepadamu) Kami telah mengutus kepadamu Rasul diantara kamu yang membacakan ayat-ayat Kami kepada kamu dan mensucikan kamu dan mengajarkan kepadamu *al-Kitâb* dan *Al-Hikmah,* serta mengajarkan kepada kamu apa yang belum kamu ketahui." Allah juga berfirman: "Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka sesorang Rasul dari kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau dan mengajarkan kepada mereka *al-Kitâb* (al-Qur'an) dan *Al-Hikmah* (As-Sunnah) serta mensucikan mereka. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana" (QS al-Baqarah: 129).

Apa yang dimaksud dengan sifat kenabian? Bagi Ibn Katsir, sifat kenabian adalah sifat yang terdiri dari tiga unsur yakni ketingggian ilmu, kemampuan fisik (*Bashthatan fil 'ilmi wal jism*), dan watak kesalehan. Tentang ketinggian ilmu dan kemampuan fisik, Ibnu Katsir merujuk QS Al-Baqarah: 247. Allah berfirman: "Nabi mereka mengatakan kepada mereka: "Sesungguhnya Allah telah mengangkat Thalut menjadi rajamu." Mereka menjawab: "Bagaimana Thalut memerintah kami, padahal kami lebih berhak mengendalikan pemerintahan daripadanya, sedang diapun tidak diberi kekayaan yang cukup banyak?" Nabi (mereka) berkata: "Sesungguhnya Allah telah memilih rajamu dan menganugerahinya ilmu yang luas dan tubuh yang perkasa." Allah memberikan pemerintahan kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Maha Luas pemberian-Nya lagi Maha Mengetahui."

Sementara untuk watak kesalehan, Ibnu Katsir merujuk QS Al-Baqarah: 247. Allah berfirman: "Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka seorang Rasul dari kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau, dan mengajarkan kepada mereka *Al-Kitâb* (al-Qur'an) dan *Al-Hikmah* (As-Sunnah) serta mensucikan mereka. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana."[80]

Dari ayat tersebut, maka seorang pemimpin harus memiliki ketinggian ilmu, kemampuan fisik, dan kesalehan jiwa. Sudahkah Pemilu kita melahirkan pemimpin yang demikian? Mungkin pemimpin yang memiliki ketinggian ilmu, kemampuan fisik bisa Bangsa Indonesia peroleh melalui pemilu yang sudah berkali-kali dilaksanakan. Tapi, apakah mereka juga pemimpin yang saleh? Konstitusi harus memastikannya agar pemimpin yang dipilih bangsa ini adalah pemimpin yang berhikmah yakni pintar, kuat, dan saleh.

Para ahli sudah banyak mengupas bahwa kesalehan itu merupakan hal terpenting bagi seorang manusia. Bahkan bila harus memilih antara ketiganya, sebaiknya pilih kesalehan sebagai pilihan utama. Mengapa? Kesalehan itulah kunci kebahagian dunia dan akhirat. Maka setiap orang tua pasti mendoakan anaknya agar menjadi anak yang saleh. Al-Jarjani dalam *at-Ta'rîfât* menulis bahwa kesalehan adalah kebebasan dari setiap kerusakan (*ash-shâlihu huwa al-khâlishu min kulli fasâdin*).[81] Di negeri ini banyak sekali orang pintar, dan orang mampu secara fisikal (badan sehat dan dana melimpah) tapi sedikit yang saleh. Itulah penyebab negeri cuilan surga ini berubah menjadi negeri yang miskin dan terpuruk. Di lampu merah manapun asal masih di Indonesia pasti ada peminta-minta. Mengapa bisa begini? Bukankah bangsa ini punya sawah, gunung emas, sungai kaya, dan laut luas? Karena negeri ini belum sepenuhnya mampu memilih pemimpin yang saleh.

Melihat kualitas demokrasi Indonesia pascareformasi semakin teranglah pentingnya kembali pada cita-cita para pendiri bangsa

---

[80] Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm* (Semarang: Taha Putera, t.t.), I: 303.

[81] *Ibid.,* 131.

sebagaimana tercantum dalam Pancasila sila ke-4 bahwa kerakyatan harus dipimpin oleh hikmah/kebijaksanaan. Mengapa? Karena hanya orang-orang seperti itulah yang akan mampu mewujudkan cita-cita kebangsaan bukan orang yang berpikiran kerdil. Orang-orang baik dalam sejarah umat manusia adalah orang yang bijaksana dan berupaya mendapatkan kebijaksanaan.

Mencari kebijaksanaan merupakan problem abadi umat manusia. Para nabi terdahulu telah menghabiskan waktunya untuk mencarinya dan apabila sudah ketemu dia setia seumur hidupnya pada kebijaksanaan itu (QS al-Qamar: 5). Alquran mencatat beberapa nama yang telah berhasil mendapatkan kebijaksanaan itu. Nabi Dawud, Nabi Ibrahim, Nabi Isa, Luqman, dan Nabi Muhammad merupakan nama-nama yang langsung disebut oleh al-Qur'an sebagai orang yang telah memperoleh kebijaksanaan. "Barang siapa diberi kebijaksanaan, maka sesungguhnya ia telah diberi kebaikan yang banyak", demikian firman Allah dalam QS al-Baqarah: 269. Itulah makanya para nabi dan orang-orang bijaksana selalu menorehkan sejarah dan meninggalkan nama yang harum. Mereka telah mencapai puncak kearifan yang merupakan derajat tertinggi kemanusiaan. Tindak tanduk dan ucapan mereka akan menjadi lentera bagi orang-orang, baik yang hidup di sekitarnya maupun yang jauh darinya, baik sezamannya maupun sepeninggalnya. Itulah makanya, nasehat-nasehat Luqman kepada anaknya yang direkam dalam al-Qur'an masih sesuai dengan zaman kita dan masih perlu untuk dinasehatkan pula pada anak-anak kita (QS Luqman: 12-19).

Bila pascareformasi sulit mencari pemimpin yang memiliki sifat kenabian, maka pilihlah manusia biasa tapi diasah, diasih, dan diasuh agar bisa bertindak seperti nabi. Dalam konteks bernegara modern, tugas kenabian itu pada dasarnya adalah melindungi kaum lemah. Oleh para pendiri Indonesia, tugas itu dijabarkan menjadi empat tugas pemerintah seperti tersebut di atas. Rencana Pembangunan Indonesia

100 tahun, misalnya,[82] akan sangat membantu pemimpin terpilih untuk menjalankan tugas kenabian itu yang oleh WR. Soepratman dirumuskan dengan bangunlah jiwanya dan bangunlah badannya.

Usaha ke arah pengasuhan pengemban tugas kenabian dalam konteks negara modern itu telah dilakukan di Indonesia pascareformasi. Presiden Megawati menelorkan UU No 25/2004 yang bertujuan untuk: (1) mendukung koordinasi antarpelaku pembangunan; (2) menjamin terciptanya integrasi, sinkronisasi, dan sinergi baik antar daerah, antar ruang, antar waktu, antar fungsi pemerintah maupun antara Pusat dan Daerah; (3) menjamin keterkaitan dan konsistensi antara perencanaan, penganggaran, pelaksanaan, dan pengawasan; mengoptimalkan partisipasi masyarakat; dan (5) menjamin tercapainya penggunaan sumber daya secara efisien, efektif, berkeadilan, dan berkelanjutan (Pasal 2). Namun, pelaksanaan UU ini sangat lemah. UU ini terbukti tidak mampu mengikat para presiden berikutnya untuk menaatinya. Presiden berikutnya hadir dengan visi dan misinya sendiri. Setelah menduduki tampuk kepemimpinan, ia bisa merayu DPR untuk belok bersama, memunggungi rakyat. Rakyatpun tidak bisa menurunkannya. Rakyat harus menunggu 5 tahun untuk bisa mencabut mandat darinya.

UU No 25/2004 juga belum memandu bagaimana proses perumusan rencana pembangunan jangka super panjang, misalnya 100 tahun, harus dijalankan. UU itu memang sudah memerintahkan adanya Musrenbang (Musyawarah Perencanaan Pembangunan), namun belum mengatur substansinya. Padahal, pada hakikatnya perencanaan publik adalah suatu proses interaksi timbal balik antara lembaga perencanaan (dan perencana) dengan publik yang sangat pluralistik, baik sebagai subjek ataupun objek perencanaan. Dalam praktiknya, Musrenbang juga belum berjalan efektif. Ia belum bisa menjadi wahana komunikasi timbal balik antara lembaga perencanaan dengan seluruh pemangku kepentingan (stakeholders) untuk menetapkan keputusan

[82]http://www.republika.co.id/berita/mpr-ri/berita-mpr/15/09/10/nugd9m368-wacana-melahirkan-kembali-gbhn-semakin-kuat

kolektif secara partisipatif. Ia bernasib sama dengan Pedoman Penyusunan Perencanaan dan Pengendalian Daerah (P5D) yang dikelola oleh Departemen Dalam Negeri (Permendagri No 9 Tahun 1982) pada era Orde Baru lalu. Kenyataannya, musrenbang belum mampu menjaring aspirasi masyarakat, mulai dari tingkat desa, kecamatan, untuk kemudian dibawa ke tingkat pusat.

Melihat arah pembangunan pascareformasi yang kurang jelas, maka perencanaan pembangunan semacam GBHN perlu dihidupkan kembali. Namun untuk itu, UUD 1945 harus diamandemen kembali. Bersamaan dengan itu, sistem akuntabilitas kepemimpinan juga harus dicarikan solusinya melalui konstitusi. Mengapa? Pemerintah dengan sistem akuntabilitas yang lemah sangat rawan dibajak oleh pemilik modal dan para kapitalis. Kalau itu dibiarkan, maka para pendiri negara pastilah menangis. Para pendiri negara ini sangat sadar bahwa akibat penjajahan yang panjang, maka jumlah rakyat yang bodoh dan lemah jauh lebih banyak dari pada yang pintar dan kuat. Maka, mereka berwasiat agar yang pintar dan kuat melindungi yang bodoh dan lemah seperti tersirat dalam sila ke-4 Pancasila. Ini tugas kenabian. Tidak boleh diabaikan.

Kepemimpinan nasional pascareformasi cenderung mengabaikan tugas kenabian itu. Bila tidak diawasi, kepemimpinan nasional pascareformasi bisa mengikuti pola musuh-musuh kenabian sepanjang sejarah umat manusia seperti Qarun, Fir'aun, bahkan Musailamah al-Kadzdzab. Pada era reformasi ini yang pintar dan kuat justru menghamba pada pemilik modal dan bersama-sama meninggalkan yang bodoh dan lemah menderita. Itu namanya kepintaran dan kekuatan yang jauh dari nilai ketuhanan. Apalagi, yang pintar dan kuat justru berkolaborasi dengan pemilik modal menggilas yang bodoh dan lemah. Lihatlah kasus impor daging sapi yang justru dilakukan oleh seorang menteri. Kasus obral ijin pertambangan dari 900 pada akhir Orde Baru menjadi 11.000 pada 2016 menjadi contoh yang lain.

Ijin pertambangan itu dikeluarkan oleh pemimpin akibat politik balas budi pembiayaan kampanyenya.[83]

Desain demokrasi di Indonesia pascareformasi cenderung mengabaikan demokrasi Pancasila. Kepemimpinan politik apalagi ekonomi cenderung tidak lagi bernafaskan Pancasila. Mungkin kepemimpinan macam itu bisa mengelabui rakyat yang bodoh dan lemah. Sementara yang pintar tapi lemah juga tidak bisa menghentikannya karena tidak memiliki dana untuk kampanye.

Selain itu, praktik demokrasi di Indonesia pascareformasi juga mengalami disorientasi. Ia berkembang kearah demokrasi liberal. Ini amat membahayakan mengingat demokrasi liberal akan cenderung menguntungkan bagi pemilik modal. Keputusan-keputusan penting yang menyangkut hajat hidup orang banyak akan dikendalikan oleh segelintir orang yang kebetulan memiliki modal. Padahal pengalaman demokrasi di Barat, demokrasi liberal akan melahirkan konflik antar kelas. Ini bertentangan dengan esensi demokrasi Pancasila yang mengharuskan bahwa setiap keputusan harus berorientasi pada kepentingan umum dan keadilan sosial. Itulah makanya, demokrasi Pancasila mengharuskan dijalankannnya asas permusyawaratan. Inti dari permusyawaratan adalah keputusan harus secara sadar diambil dengan mengutamakan kepentingan umum dan keadilan sosial. Bila permusyawaratan tidak bisa jalan, mekanisme voting baru boleh diambil.

Kebutuhan mendesak bangsa Indonesia pascareformasi adalah revitalisasi demokrasi Pancasila. Walaupun Douglas E. Ramage masih melihat peran sentral ideologi Pancasila pada elit-elit politik Indonesia pada akhir pemerintahan Soeharto, namun pengamalan ideologi itu dalam praktik politik pascareformasi di Indonesia sesungguhnya mengkhawatirkan.[84] Padahal mestinya setiap penyelenggara pemerintahan berpikir keras agar demokrasi Pancasila bisa diaplikasikan dalam tu-

---

[83] http://www.aktual.com/yudi-latif-gbhn-penting-untuk-melawan-kapitalisme/

[84] Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and Ideology of Tolerance* (London: Routledge, 1995), 143-155.

gas-tugas yang diembannya. Yudi Latif memberikan 9 rambu-rambu penting tentang strategi menjalankan demokrasi Pancasila ini, sbb:[85]

1. Menjadikan demokrasi bukan sekedar alat teknis melainkan sebagai jiwa dan kepribadian bangsa dalam mewujudkan cita-cita bersama yakni masyarakat yang adil dan makmur.
2. Menggantungkan demokrasi pada cita-cita pemuliaan daulat rakyat dalam arti yang sesungguhnya dalam segala aspek kehidupan terutama politik dan ekonomi, bukan cita-cita daulat rakyat yang semu.
3. Melengkapi demokrasi dengan prinsip hikmat/kebijaksanaan sebagai prinsip etis dalam setiap pengambilan keputusan yakni sebuah prinsip pengambilan keputusan yang mengandung 4 unsur yakni rasional dan berkeadilan sosial, orientasi pada kepentingan orang banyak, orientasi kepentingan jangka panjang, dan imparsial dalam arti bebas dari kepentingan perorangan/kelompok.
4. Mengutamakan permusyawaratan bukan voting. Esensi prinsip permusyawaratan adalah pelibatan inklusif semua masyarakat agar secara sadar ikut serta mengambil keputusan secara bertanggung jawab dalam bentuk musyawarah mufakat. Bila mufakat tidak tercapai, voting baru boleh diambil.
5. Menciptakan lembaga permusyawaratan tertinggi (MPR) agar daulat rakyat benar-benar terwujud.
6. Melakukan pembagian kekuasaan secara tidak ketat. Demokrasi Pancasila tidak sepenuhnya menganut prinsip Trias Politika. *Checks and balances* dilakukan dengan 5 cara yakni: 1). Memperkuat posisi Presiden, DPR, dan MPR. MPR adalah lembaga tertinggi negara. 2). DPR diberi berbagai macam hak pengawasan. 3). Hak prerogatif presiden dibatasi. 4). Prinsip negara hukum. 5). Menjunjung tinggi HAM secara substantif.
7. Semua pelaksana demokrasi Pancasila memahami dan menjunjung tinggi alam pikiran Pancasila. Semua penyelenggara negara

[85] Yudi Latif, *Negara Paripurna…,* 476-486.

di berbagai level sudah semestinya mengerti dan menjalankan struktur kemasukakalan (*plausibility structure*) Pancasila.

8. Menjunjung tinggi prinsip antroposentrisme. Prinsip antroposentris berarti menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, kesetaraan, persaudaraan, dan keadilan sosial tanpa mempertimbangkan SARA (suku, agama, dan ras).
9. Menjunjung tinggi prinsip teosentrisme. Prinsip teosentris berarti mengangkat kehidupan politik dari tingkat sekuler ke tingkat moral-spiritual. Inilah inti dari spiritualisasi demokrasi.

Sembilan rambu tersebut penting diejawantahkan dalam demokrasi Pancasila pascareformasi agar masyarakat adil dan makmur benar-benar bisa diwujudkan. Kini muncul pertanyaan apakah hasil amandemen 4 kali UUD 1945 masih sejalan dengan demokrasi Pancasila ataukah tidak? Diskusi secara komprehensif masih perlu dilakukan secara mendalam dan tuntas. Bagaimana menurut Anda?[]

BAB VII
Penutup

A. Kesimpulan

Buku ini memberikan gambaran tentang model aplikasi paradigma kesatuan ilmu pengetahuan dalam ilmu politik sepanjang sejarah pemikiran politik Islam. Kajian ini menemukan bahwa spiritualisasi ilmu politik merupakan fenomena terpenting dalam sejarah pemikiran politik Islam. Spiritualisasi ilmu politik diwakili oleh dua model pemikiran, yakni tradisional-ekslusif dan moderat-inklusif. Model pertama dimotori oleh Rasyid Ridha, Sayyid Qutub, dan Abu al-A'la al-Maududi yang sesungguhnya masih utopis dan sangat ideal. Model kedua dimotori oleh Muhammad Husein Haikal dan Muhammad Abduh. Munawir Sjadzali menyebut model kedua ini cukup realistis dengan tantangan modernitas. Mengapa model pertama menjadi utopis? Jawabannya tiada lain adalah adanya upaya merubah epistemologi ilmu politik dari rintisan al-Farabi. Para pemikir model pertama ingin menjadikan *bayân* (teks) sebagai epistemologi menggantikan *burhân* (akal dan indera). Sementara model kedua tetap menjadikan *burhân* sebagai epistemologi ilmu politik. Spiritualisasi ilmu politik tetap menjadikan *burhân* sebagai landasan epistemologi mengingat dunia politik adalah dunia *burhân* bukan dunia *bayân*. Dunia politik adalah dunia yang berbasis pada bukti (induksi) bukan berbasis pada deduksi.

Spiritualisasi ilmu politik sesungguhnya adalah menyuntikkan nilai etika dalam ilmu politik. Hal ini dilakukan dengan cara menjaga keterkaitan antara ilmu politik dengan filsafat politik. Ilmu politik berbicara tentang apa yang terjadi dalam politik. Sementara filsafat politik berbicara tentang apa yang seharusnya dalam politik. Maka spiritualisasi ilmu politik adalah upaya untuk mengurangi gap antara apa yang terjadi dengan apa yang seharusnya dalam politik. Dalam demokrasi, misalnya, sebuah bangsa tidak boleh terjebak pada apa yang terjadi, tapi harus terus berusaha menjaga kesinambungan antara apa yang terjadi dengan apa yang seharusnya. Demokrasi Pancasila merupakan contoh konkret spiritualisasi ilmu politik dalam demokrasi. Ia juga merupakan contoh nyata spiritualisasi teori politik yang dilakukan oleh bangsa Indonesia. Ia merupakan hasil negosiasi kreatif antara demokrasi dengan teo-demokrasi.

Bagi bangsa Indonesia yang mayoritas muslim, menempatkan konsep teo-demokrasi sebagai konsep etis dalam ranah filsafat politik bukan ilmu politik merupakan cara berpikir yang tepat. Ini selaras dengan pandangan Maddox bahwa Islam dan Kristen sangat potensial untuk menumbuhkan demokrasi sepanjang terdapat kemauan dari para pemeluknya untuk melakukan tafsir baru atas kitab suci masing-masing.[1] Menjadikan teodemokrasi sebagai konsep etis akan mempermudah aplikasi prinsip/nilai teodemokrasi dalam dunia riil politik. Prinsip-prinsip teo-demokrasi bisa dimasukkan dalam sistem politik apapun termasuk monarkhi dan demokrasi. Seorang, raja, presiden, perdana menteri, harus dianggap menjalankan teodemokrasi jika ia menjalankan nilai-nilai etis dalam dunia politik. Nilai-nilai etis tersebut merupakan kristalisasi dari prinsip teodemokrasi yang diadaptasikan dengan dunia politik yang riil. Demokrasi Pancasila telah dijiwai oleh nilai etis teodemokrasi itu.

Nilai-nilai etis teodemokrasi perlu menjadi jiwa dari ilmu politik. Proses inilah yang dinamakan dengan spiritualisasi ilmu politik.

---

[1] Graham Maddox, "The Prospects for Democratic Convergence: Islam and Christianity," *Political Ideology* 16: 4 (2015), 305-328.

Terdapat tujuh buah nilai etis yang penting dalam teodemokrasi. Nilai-nilai etis tersebut adalah:

1. Keyakinan bahwa kekuasaan berasal dari Tuhan dan Tuhan akan memberikannya pada orang yang beriman dan beramal salih.
2. Keyakinan bahwa kekuasaan dari Tuhan itu belum memiliki kekuatan formal kecuali bila sudah mendapatkan dukungan dari rakyat dalam bentuk *bai`at*.
3. Pemahaman bahwa kekuasaan yang sudah mendapatkan kekuatan formal harus dijalankan dengan berpedoman pada hukum Allah (al-Qur`an dan Hadis) sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada.
4. Keyakinan bahwa berdasarkan hukum Allah, penguasa bertugas memakmurkan rakyatnya baik di dunia ini maupun di akherat kelak.
5. Keyakinan bahwa cara mencapai dua macam kemakmuran itu adalah dengan menjalankan kekuasaannya berdasarkan hukum-hukum Allah (al-Qur`an dan Hadis) secara arif dan bijaksana.
6. Keyakinan bahwa secara garis besar hukum-hukum Allah itu mengharuskan para pemegang kekuasaan untuk menjunjung tinggi asas amanah, asas keadilan (keselarasan), dan asas musyawarah dengan referensi al-Qur`an dan Sunnah.
7. Keyakinan bahwa para rakyat diwajibkan menaati penguasanya selama penguasa memegang prinsip-prinsip etis tersebut.

B. Saran-saran

Kajian ini memberikan saran kepada seluruh bangsa Indonesia dan semua praktisi politik agar melakukan dua hal. *Pertama,* menjaga keterkaitan antara ilmu politik dan filsafat politik agar ilmu politik tidak terjebak pada apa yang terjadi tapi bisa mewujudkan apa yang seharusnya dalam realitas politik. Prinsip dasar dari filsafat politik

adalah etika. Maka ilmu politik yang dilandasi etika merupakan proses yang penting sebagai upaya spiritualisasi ilmu politik.

Kedua, melaksanakan secara murni dan konsekuen Demokrasi Pancasila. Demokrasi Pancasila merupakan kreativitas bangsa Indonesia yang amat berharga. Ia merupakan wujud nyata dari spiritualisasi ilmu politik. Setiap keputusan dan sistem politik yang berlaku di Indonesia harus sejalan dengan nilai-nilai luhur bangsa yang telah dirumuskan dalam Pancasila, yakni Ketuhanan Yang Maha Esa, kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan Indonesia, kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat/kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan, dan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia[]

Daftar Pustaka

Abdulbaki, Louay, "Democratization in Indonesia: From Transition to Consolidation", *Asian Journal of Political Science* 16: 2 (2008), 151-172.

Aliboni, Roberto, and Laura Guazzone, "Democracy in the Arab Countries and The West," *Mediterranean Politics* 9: 1 (2004), 82-93.

Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post Modernisme.* Jakarta: Paramadina, 1996.

Abu Zahra, "Politik Islam Indonesia dalam "Kaplingisme" dan "Rancuisme", dalam Abu Zahra, *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia.* Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.

Abdel-Ati, Hammudah, *al-Jihâd (Holy War) in Islam.* ttp.: tnp., t.t.

Abouzeid, Abdelaziz, *A Comparative Study between the Political Theories of al-Farabi and the Brethren of Purity.* Ph.D Dissertation, University of Toronto, 1987.

Ali, Syed Ameer, *Islamic History and Culture.* New Delhi: Amar Prakashan, 1981.

----------, *A Short History of The Saracens*, cet.3. New Delhi: Nusrat Ali Nasri, 1981.

Ayubi, Nasih N., *Political Islam: Religion and Politik in the Arab World.* London: Routledge, 1991.

Bahlul, Raja, "Toward an Islamic Conception of Democracy: Islam and the Notion of Public Reason", *Critical Middle Eastern Studies* 12: 1 (2003), 43-60.

BPS, *Statistik Politik*, 2016, dalam Internet Website: www.ti.or.id diakses tanggal 3 November 2016.

Behnegar, Nasser, "Reading What is Political Philosophy", *Perspectives on Political Sciences* 39: 2 (2010), 66-71.

Baks, Khuda, *Politics in Islam.* Lahore: Ashraf, 1954.

Baker, Anton dan Ahmad Charis Zubair, Metodologi Penelitian Filsafat. Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Bachrach, Peter, *The Theory of Democratic Elitism: A Critique.* New York: University Press of America, 1990.

Bilgrami, Hamid Hasan dan Sayid Ali Asyraf, *Konsep Universitas Islam,* terj. Machnun Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

Bambang P. S, dkk., *Panduan Belajar.* ttp.: Primagama, t.t.

Bakar, Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam.* Cambridge: Islamic Texts Society, 1998.

Belkeziz, Abdelilah, *The State in Contemporary Islamic Thoghut: A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era.* London: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2009.

Black, Antony, *The History of Islamic Political Thought From the Prophet to the Present,* Second Edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Black, Deborah L., "al-Farabi", dalam Nasr and Leaman, *History of Islamic Philosophy*. (Lihat: Nasr).

Bukhârî, al-, *Shaḥîḥ al-Bukhârî*, Jld. III, Jz. IX: 78.

Budiardjo, Miriam, *Dasar-dasar Ilmu Politik,* cet. Ke-13. Jakarta: Gramedia, 2016.

Brown, Harold I., *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science.* Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

CD-rom, *Kutub at-Tis`ah*, *Sahih Muslim*, Kitab al-Iman, Hadis. No. 70.

Crone, Patricia, "Traditional Political Thought", dalam Gerhard Bowering (ed.), *Islamic Political Thought: An Introduction.* Princeton: Princeton University Press, 2015 (238-251).

Dahl, Robert A., *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy vs Control.* New Haven and London: Yale University Press, 1982.

--------, *Polyarchy: Participation and Opposition.* New Haven and London: Yale University Press, 1971.

--------, *Democracy and Its Critics.* New Haven/London: Yale University Press, 1989.

Daiber, Hans, "Political Philosophy", dalam Nasr dan Leaman, *History of Islamic Philosophy.* (Lihat: Nasr).

Deutsch, Karl W., *Politics and Government: How People Decide Their Fate.* Boston, Houghton Mifflin Company, 1972.

Dressen, Michael D., "Sources of Muslim Democracy: The Supplay and Demand of Religious Policies in the Muslim World," *Democratization* (2017), 1-21.

Dowd, Robert A., *Christianity, Islam, and Liberal Democracy.* New York: Oxford University Press, 2015.

Ethridge, Marcus E. dan Howard Handelman, *Politics in A Changing World.* Boston: Wardsworth, 2010.

Esposito, John L., "Secular Bias and Islamic Revivalism", *The Chronicle of Higher Education*, 26, 1993, A44.

Effendy, Bachtiar, "Islam dan Demokrasi: Mencari sebuah Sintesa yang Memungkinkan", dalam M. Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher (ed.), *Agama dan Dialog antar Peradaban.* (Lihat: Tamara).

Fanani, Muhyar, *Epistemologi Budi sebagai Epistemologi Khas Bangsa Indonesia*, Laporan Penelitian IAIN Walisongo, 2012.

Fieldman, Noah, "Role of Law and Balance of Power in Classical Islam," *The Review of Faith & International Affairs* 6: 4 (2008), 3-12.

Fakhri, Majid, *Tâarîkh al-Falsafah al-Islâmiyah,* terj. Arab. Kamal al-Yaziji, cet. 2. Beirut: Dar al-Masyriq, 2000.

----------, *al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism.* Oxford: Oneworld Publications, 2002.

Fadhl, Khaled Abou El-, *Islam and the Challenge of Democracy.* Princeton: Princeton University Press, 2004.

----------, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age.* Maryland: Rowman and Littlefield, 2014.

Ferjani, Mohamed-Cherif, "Islam and Politics: The Terms of the Debate", *History and Anthropology* 16: 1 (2005), 75-83.

Fukuyama, Francis, *The End of History and The Last Man.* New York: The Free Press, 1992.

Gutmann, Amy, "Democracy", dalam Robert E. Goodin dan Philip Pettit (ed.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy.* (Lihat: Goodin).

Goldziher, Ignaz, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam.* Jakarta: INIS, 1991.

Goodin, Robert E. dan Philip Pettit (ed.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy.* Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd., 1995.

Grunebaum, G.E. Von, *Classical Islam.* Chicago: Aldine Publishing Company, 1970.

Grigsby, Ellen, *Analyzing Politics: An Introduction to Political Science,* Fifth Edition. Belmont: Wadsworth, 2012.

Ghazâlî, al-, *Kimiyâ' as-Sa'âdah*, vol. 1. Teheran, 1940.

----------, *Nashîhah al-Mulk.* Teheran, tnp., 1317.

Gaffar, Afan, *Javanese Voters: A Case Study of Election Under A Hegemonic Party Sistem.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992.

Guessoum, Nidhal, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science.* New York: I.B. Tauris, 2011.

----------, *Memahami Sains Modern: Bimbingan untuk Kaum Muda Muslim,* terj. Zia Anshor. Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020.

Hamidullah, dkk., *Politik Islam, Konsepsi dan Dokumentasi,* terj. Jamaluddin Kafie, dkk. Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1987.

Hardin, R, " Public Choice Versus Democracy", dalam John W. Chapman and Alan Wertheimer (eds), *Majorities and Minorities.* New York: New York University Press, 1990.

Hatta, Muhammad, *Muhammad Hatta: Politik, Kebangsaan, Ekonomi*, Ed. Nina Pane. Jakarta: Kompas, 2015.

Hasan, Ibrahim Hasan, *Sejarah Kebudayaan Islam*, alih bahasa Djahdan Humam. Yogyakarta: Kota Kembang, 1989.

Hanbal, Ahmad b., *Musnad al-Imâm Ahmad b. Hanbal*. Beirut: al-Makatabah al-Islâmî, t.t. (Vol: VI).

Hodgson, Marshal G., *The Venture of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

Huntington, Samuel P., *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century.* Norman and London: University of Oklahoma Press, 1991.

Hague, Rod, et al., *Comparative Government and Politics*. London, Macmillan Press, 1998.

Hefner, Robert W., "Shari'a Poltics and Indonesian Democracy," *The Review of Faith and International Law Affairs* 10: 4 (2012), 61-69.

Hicks, Jacquline, "The Missing Link: Explaining the Political Mobilisation of Islam in Indonesia", *Journal of Contemporary Asia* vol 42, no 1 (2012), 39-66.

`Imârah, Muhammad, *Al-Islâm wa as-Sulthah ad-Dîniyyah*. Kairo: Dâr ats-Tsaqâfah al-Jadîdah, 1979.

Ibn Taimiyah, *as-Siyâsah asy-Syar'iyyah fî Ishlâḥ ar-Râ'î wa ar-Ra'iyyât*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.

Ingram, David, "How Secular Should Democracy Be?", *A Cross-Disciplinary Study of Catholicism and Islam in Promoting Public Reason, Politics, Religion, and Ideology* 15: 3 (2014), 380-400.

Ibn Katsir,*Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*. Semarang: Taha Putera, t.t.

----------, *Mukhtashar Tafsîr Ibn Katsîr*. Beirut: Dâr al-Qur`ân al-Karîm, 1981.

Jabiri, Muhammad Abid Al-, *Takwin al-Aql al-Arabi*. Beirut: al-Markza as-Saqafi al-Arabi, 1993.

----------, *Bunyat al-'Aql al-Arabi*. Beirut: al-Markza as-Saqafi al-Arabi, 1991.

----------, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought.* London: I.B.Tauris Publishers and The Centre for Arab Unity Studies, 2009.

Jahanbakhsh, Forough, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran 1953-2000: From Bâzargân to Soroush.* Leiden: Brill, 2001.

Jawad, Nazek, "Demcracy in Modern Islamic Thoght", *British Journal of Middle Eastearn Studies* (2013), 2-16.

'Imârah, Muhammad, *Al-Islâm wa as-Sulthah ad-Dîniyyah.* Kairo: Dâr ath-Thaqâfah al-Jadîdah, 1979.

Jurjani, Al-, *at-Ta'rifat.* Singapura: al-Haramain, t.t.

Jurnal Ulumul Qur`an, no. 2/vol.IV/1993.

Kennedy, Hugh, *The Prophet and The Age of Caliphates.* New York: Longman Inc., 1991.

Khan, M.A. Muqtader, *Islam and Good Governance: A Political Philosophy of Hisân.* New York: Palgrave Macmillan, 2019.

Khan, Rais A., et.,al., *An Introduction to Political Science.* Ontario: Irwin-Dorsey Limited, 1972.

Khaldun, Ibnu, *The Muqaddimah,* terj. Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967 (E-Book).

Khalidi, Muhammad Ali, *Medieval Islamic Philosophical Writing.* Cambridge: CUP, 2008.

Khatab, Sayed, *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayid Qutb.* New York: Routlege, 2006.

Kindi, al-, *Rasâ'il al-Kindi al-Falâsifiyyah,* ed. Muhammad Abd al-Hadi Abu Riddah. Kairo: t.n.p, 1950-3. (Vol: I-II).

Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam.* Bandung: Mizan, 1997.

Latif, Yudi, *Negara Paripurna, Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila,* cet. Ke-5. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2015.

Linz, Juan, "Totalitarian and Authoritarian Regimes" , dalam Fred I. Greenstein dan Nelson W. Polsby (eds.) *Hand book of Political Science.* M..A: Adison - Wesley, 1975.

Mahdi, Muhsin, "al-Farabi", dalam Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy.* Chicago: The University of Chicago Press, 1987 (206-227).

Macpherson, C. B., *Democratic Theory: Essays in Retrieval.* Oxford: Oxford University Press, 1973.

Maddox, Graham, "The Prospects for Democratic Convergence: Islam and Christianity," *Political Ideology* 16: 4 (2015), 305-328.

Magnis-Suseno, Franz, *Demokrasi: Tantangan Universal*, dalam M. Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher, *Agama dan Dialog antar Peradaban.* Jakarta: Paramadina, 1996.

Maudûdî, Abû al-A'lâ al-, "Political Theory of Islam", dalam Khurshid Ahmad (ed.), *Islamic Law and Constitution*, Lahore, 1967 (165-8).

----------, *Nazhariyyat al-Islâm wa Hadyah fî as-Siyâsat wa al-Qânûn wa ad-Dustûr* (Jeddah: Dâr as-Su'udiyat, 1985), 36-38.

Ma`arif, Ahmad Syafi`i, *Islam as the Basis of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia,* Disertasi Ph.D, University of Chicago, 1983.

Madjid, Nur Cholish, "Islam dan Politik: Suatu Tinjauan atas Prinsip-prinsip Hukum dan Keadilan, dalam Journal PARAMADINA, vol I, no. I, Juli-Desember 1998.

Mawardi, Al-, *al-Ahkam as-Sulthaniyyah wa al-Wilayat ad-Diniyyah*, cet.3. Kairo: Mushthafa Bab al-Halabi wa Auladuh, 1973.

Mahmudunnasir, Syed, *Islam Its Concepts and History.* New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.

Mujani, Saiful, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru.* Jakarta: Gramedia, 2007.

Mujiburrahman, "Islam and Politics in Indonesia: The Political Thought of Abdurrahman Wahid," *Islam and Christian-Muslim Realtions* 10: 3 (1999), 339-352.

Mitchell, Joyce M., dan William C. Mitchell, *Political Analysis and Public Policy: An Introduction to Political Science.* Chicago, Rand Mc. Nally, 1969.

Nasr, Seyyed Hossein dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy.* London and New York: Routledge, 2008.

Naim, Abdullahi Ahmed an-, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law.*Syracuse: Syracuse University Press, 1990.

Notulen Workshop Pengembangan Akademik IAIN Walisongo di Hotel Quest, 22 Juli 2013.

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, cet. 5. Jakarta: UI Press, 1985.

Nguitragool, Paruedee, "Indonesia's Sense of Self, the West, and Democracy: An Ontological Securiry Perspektif," *Contemporary Politics* (2020), 1-20.

Pulungan, J. Suyuthi, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran.* Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1994.

Quraishi, Mazhar Mahmud and Sayid Maqsud Ali Shah, "The Role of Islamic Thought in the Resolution of the Present Crisis in Science and Technology", IIIT, *Toward Islamization of Disciplines.* Herndon Virginia, IIIT, 1989.

Ramage, Douglas E., *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and Ideology of Tolerance.* London: Routledge, 1995.

Rawls, John, *A Theory of Justice.* Cambridge: HUP, 1997.

Rayis, Muhammad Dliyâ' ad-Dîn ar-, *an-Nazhariyyah as-Siyâsah al-Islâmiyah.* Mesir: Maktabah al-Anjlo, 1957.

Raziq, 'Ali Abdur, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm.* Beirut: tnp., t.t.

Rosenthal, Franz, *The Classical Heritage in Islam.* London: Routledge & Kegan Paul, 1975.

----------, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam.* Leiden: Brill, 2007.

Rodee, Carlton Clymer, dkk., *Pengantar Ilmu Politik*, terj. Zulkifly Hamid, cet. Ke-11. Jakarta: Rajawali Press, 2014.

Salim, Abd. Mu'in, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an.* Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1994.

Saeed, Abdullah, "Ijtihad and Innovation in Neo-modernist Islamic Thought in Indonesia", *Islam and Christian Muslim Relations* 8: 3 (1997), 279-295.

Syahrûr, Muhammad, *Dirâsah Islâmiyah Mu'âshirah fî ad-Dawlah wa al-Mujtama',* cet. 1. Damaskus: al-Ahâlî lî ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1996.

----------, *Nahw Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî*. Damaskus: al-Ahâlî lî ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 2000.

Syarâf, M. Jalâl dan Ali Abd. al-Mu`thî Muhammad, *al-Fikr as-Siyâsî fî al-Islâm.* Iskandariyah: Dâr al-Jâmi' at al-Mishriyyah, 1978.

Syamsuddin, Din, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam" dalam Abu Zahra, *Politik Demi Tuhan.* (Lihat: Abu Zahrah).

----------, "Antara yang berkuasa dan yang dikuasai: Refleksi atas Pemikiran dan Praktek Politik Islam", Pidato Pengukuhan Guru Besar Tetap dalam Bidang Pemikiran Politik Islam, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 27 Februari 2001.

Sholihan, dkk., *Nilai-nilai Keislaman dalam Pendidikan Sains dan Teknologi di Pendidikan Tinggi Malaysia.* Semarang: Laporan Penelitian Kolektif IAIN Walisongo, 2013.

Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Aliran, Sejarah, dan Pemikiran.* Jakarta: UIP, 1993.

----------, *Islam and Governmental System.* Jakarta: INIS, 1991.

Shiddiqi, Nouruzzaman, *Pengantar Sejarah Muslim*, cet. 2. Yogyakarta: Mentari Masa, 1989.

Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, terj. Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, t.t.

Saunders, JJ., "Political Thought in Islam", *Political Science,* Vol 12, Issue 2 (1960), 143-150.

Syarâf, M. Jalâl dan Ali Abd. al-Mu`thî Muhammad, *al-Fikr as-Siyâsî fî al-Islâm.* Iskandariyah: Dâr al-Jâmi' at al-Mishriyyah, 1978.

Tamara, M. Nasir dan Elza Peldi Taher (ed.), *Agama dan Dialog antar Peradaban.* Jakarta: Paramadina, 1996.

Thompson, Mel, *Understand Political Philosophy.* Blacklik: The Mc-Graw-Hill Companies, Inc., 2010.

Urvoy, Dominique, "Ibn Rushd", dalam S.H. Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy.* (Lihat: Nasr).

Van Ess, Josef, "Political Ideas in Early Islamic Religious Thought", *British Journal of Middle Eastern Studies* 28: 2 (2001), 151-164.

Volpi, Frederic, "Pseudo-democracy in the Muslim World", *Third World Quarterly* 2004 25: 6 (2004), 1061-1078.

Wan Daud, Wan Mohd Nor, *Fislafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas,* terj. Hamid Fahmi, dkk. Bandung: Mizan, 2003.

Wahid, Abdurrahman, "Pendahuluan", dalam Muhammad Najib, *Demokrasi dalam Perspektif Budaya Nusantara.* Yogyakarta: LKPSM, 1996.

White, Shaheen Amid, "Advancing *Syûrâ*: A Social Agent for Democratisation", *Islam and Cristian-Muslim Relation* (2019), 1-18.

Zaidân, Abdul Karîm, "Individu dan Negara menurut Pandangan Islam", dalam Hamidullah, dkk., *Politik Islam, Konsepsi dan Dokumentasi.* (Lihat: Hamidullah, dkk).

Ziring, Lawrence, "Constitutionalism and the Qur'an in the Final Decades of the 20th Century", *Institute Muslim Minority Affairs Journa*l 9: 2 (1988), 223-228.

Internet Website:

Internet website: En.m.wikipedia.org. diakses 5 November 2016.

Internet Website: www.ti.or.id diakses tanggal 3 November 2016.

Internet Website: http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=363 &year=2002, diakses tanggal 19 Desember 2007.

Internet website: http://www.republika.co.id/berita/mpr-ri/berita-mpr/15 /09/10/nugd9m368-wacana-melahirkan-kembali-gbhn-semakin-kuat

Internet website: http://www.aktual.com/yudi-latif-gbhn-penting-untuk-melawan-kapitalisme/

Internet Website: http://www.republika.co.id/berita/mpr-ri/berita-mpr/15/09/10/nugd9m368-wacana-melahirkan-kembali-gbhn-semakin-kuat

Internet Website: http://www.aktual.com/yudi-latif-gbhn-penting-untuk-melawan-kapitalisme/

Wawancara:

Wawancara penulis dengan Mohd. Kamal Hasan di Rektorat IIUM Kuala Lumpur, Kamis, 24 Oktober 2013.

Wawancara penulis dengan Hassan Hanafi di Yogyakarta pada tanggal 17 Mei 2001.

Tentang Penulis

Muhyar Fanani adalah Wakil Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang. Pengalamannya sebagai Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik pada universitas yang sama pada 2016-2019 telah melahirkan buku ini. Ia juga tercatat sebagai sekretaris MUI Propinsi Jawa Tengah. Pria kelahiran Ngawi, 14 Maret 1973 ini pernah menjabat sebagai Direktur Fakultas Ushuludin Program Khusus IAIN Walisongo (2005-2007), Wakil Direktur Pembinaan Keagamaan SMU Nurul Islami Semarang (2003-2005), Kepala Unit Penjaminan Mutu IAIN Walisongo (2010-2011), Kepala Pusat Pengembangan Bahasa IAIN Walisongo (2011-2014), dan Wakil Dekan Bidang Akademik Fakultas Ushuluddin UIN Walisongo (2015). Pria berkacamata ini pernah dinobatkan sebagai salah satu Penulis Disertasi Terbaik versi DEPAG RI pada tahun 2006. Penghargaan itu menjadikannya semakin bersemangat dalam menulis. Ia yakin bahwa tulisannya akan menjadi wakaf yang abadi. Pada tahun 2010, ia mendapat penghargaan sebagai peneliti terbaik IAIN Walisongo. Sementara pada tahun 2012, Fakultas Ushuluddin menobatkannya sebagai dosen berprestasi.

Bapak empat anak ini menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di SDN Munggut II Ngawi (1986), kemudian MTsN Paron Ngawi (1989), dan MAPK Jember (1992). Jenjang pendidikan tingginya ditempuh di Yogyakarta. Tahun 1992 ia masuk pada Jurusan Perbandingan Mazhab Fak. Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (lulus 1997). Program S2-nya di Jurusan Aqidah Filsafat ia selesaikan tahun 1999. Selepas S2, ia melanjutkan program S3 dan selesai tahun 2005 dengan konsentrasi Filsafat Hukum Islam di perguruan tinggi yang sama. Minatnya pada filsafat politik muncul sejak belajar filsafat secara intensif pada Mei 1998 bersamaan dengan runtuhnya Orde

Baru. Ia mulai bertanya bagaimana menerapkan falsafah Pancasila dalam dunia politik dan ekonomi di negeri ini di tengah dominasi ideologi kapitalisme. Rupa-rupanya, pertanyaan itu belum mampu dijawab oleh seluruh komponen bangsa secara memuaskan. Sadar akan pentingnya bahasa asing, pengagum budaya nusantara ini pernah mengikuti kursus Bahasa Inggris di IKIP Yogyakarta yang saat itu bekerjasama dengan *Charles Sturt University* Australia (1997). Ia juga pernah memperdalam Bahasa Inggris di IALF Surabaya (2007).

Pria penggemar lagu-lagu al-Qur'an ini memiliki beberapa pengalaman internasional. Untuk mengasah kemampuan Bahasa Arab-nya, ia mengikuti kursus di Universitas Ummul Qura, Makkah (2008). Pada tahun 2010, ia mengikuti *Research Training* di Leipziq, German. Pada tahun 2013, pria penggemar lagu-lagu Arab dan *nagham* al-Qur'an ini menempuh program non-degree tentang *Higher Education Management* di Universitas Melbourne, Australia. Sementara pada tahun 2017, ia mengikuti training *Quality Assurance for Higher Education,* Kiandas Business Academy, Kolkata, India.

Sebagai seorang penulis yang cukup produktif, tulisannya banyak tersebar di berbagai jurnal ilmiah dan media massa. Buku yang ada di tangan pembaca ini adalah buku ke-8-nya. Selain buku ini, karyanya yang lain –juga dalam bentuk buku-- adalah *Pudarnya Pesona Ilmu Agama* (Pustaka Pelajar, September 2007), *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang* (Pustaka Pelajar, Agustus 2008), *Membumikan Hukum Langit* (Tiara Wacana, Agustus 2008), *Ilmu Ushul Fiqh di Mata Filsafat Ilmu* (Walisongo Press, Nopember 2009), *Fiqh Madani* (LKiS, 2010), *Berwakaf Tak Harus Kaya* (Walisongo Press, 2010), dan *Paradigma Kesatuan Ilmu Pengetahuan* (CV. Karya Abadi Jaya, 2015)[]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – INDONESIA

Buku ***SPIRITUALISASI ILMU POLITIK: Revitalisasi Demokrasi Pancasila*** yang ada di hadapan para pembaca ini merupakan buku yang penting dan menarik un†uk dibaca. Arti penting dan kemenarikan buku ini disebabkan dua hal. *Pertama*, buku dengan fokus pembahasan seperti ini belum banyak ditemukan di perpustakaan. Buku ini menjawab kebutuhan mahasiswa prodi ilmu politik dan seluruh pengkaji ilmu politik dalam upaya mereka mengembangkan ilmu politik sebagai ilmu yang bernilai tinggi bagi umat manusia. *Kedua,* buku ini merespons realitas politik yang ditemukan saat ini, yang menurut pengamatan semakin jauh dari kebaikan, keadilan, dan keluhuran. Buku ini dapat menjadi rujukan etis bagi praktik politik di Indonesia kontemporer agar semakin baik dan berkualitas.

ISBN 978-623-94783-4-6

Penerbit **HAJA Mandiri**